
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY







HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

GENÈVE. — IMPRIMERIE SCHUCHARDT.

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Professeur de théologie historique à l'Université de Genève.

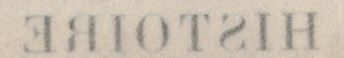
TOME II : PREMIER AGE

SECONDE PÉRIODE

DE LA CONVERSION DE CONSTANTIN A L'HÉGIRE DE MAHOMET



PARIS
G. FISCHBACHER, ÉDITEUR
33, RUE DE SEINE, 33
1881





DEUXIÈME LISTE DE SOUSCRIPTION

A

L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Professeur à l'Académie de Genève.

Nos

111. M. Lambert, à Paris.
112. Conseil presbytéral du Havre.
113. M. Hirsch, pasteur à Paris.
114. M. Daniel Weibel, pasteur à Niort (Deux-Sèvres).
115. M. Audemar, pasteur à Lausanne (Suisse).
116. M. Henry Fourneau, pasteur à Paris.
117. M. Amédée Salles, pasteur à Cros (Gard).
118. M. Henri Secrétan, pasteur à Bex (Suisse).
119. M. Heyer, pasteur à Genève,
120. M. Soubeyran, étudiant à Genève.
121. M. Vivien, pasteur à Bullet (Suisse).
122. M. H. Campredon, pasteur à Lasalle-Saint-Pierre (Gard).
123. M. Cahous, pasteur à Lasalle Saint-Pierre (Gard).
124. M. J. Sandoz, libraire à Genève.
125. M. Meynadier, cand. théol., Paris.
126. M. Bonneton, à Genève.
127. M. D. Nutt, à Londres.
128. M. Dartigues, à Genève.
129. M. Lombard, à Genève.
130. Mme Dollfus, au Havre.
131. M. Alfred Gary, pasteur-aumônier à Poissy.
132-144. M. F. Rouge, libraire à Lausanne, 13 exemplaires.
145-150. MM. Imer et Payot, libraires à Lausanne, 6 exemplaires.
151-153. MM. A. Cherbuliez et Co, libraires à Genève, 3 exemplaires.
154. M. Brezzi, pasteur à Mazamet.
155. M. G. Fallot, inspecteur ecclésiastique à Audincourt (Doubs).
156. M. Fonbrune-Berbineau, pasteur à Mens (Isère).
157. M. Champion, libraire à Paris.
158. M. E. Pétavel-Olliff, docteur en théologie à Chêne-Bougeries, Genève.
159. M. E. Sautter, pasteur à Marseille.
160. M. F. Rouge, libraire à Lausanne.
161-162. M. D. Nutt, libraire à Londres, 2 exemplaires.
163. M. Corbière, pasteur à Lyon.
164. M. Labourgade, pasteur à Reims
165. M. Louis Ducros, stud. théol., Paris.
166. M. Maurice du Colombier, à Orléans.
167. M. Ch. Galland, agent de change à Genève.
168-169. M. Laforgue, libraire à Montauban, 2 exemplaires.
170. M. P. Fonbrune-Berbineau, stud. théol., Paris.
171. M. Mandon, pasteur à Fons-sur-Lussan (Gard).
172. M. Noyer, pasteur à Annecy (Haute-Savoie).
173. M. Méaly, pasteur à Besançon.
174. M. Albert Goguel, pasteur à Épinal.
175. L. Rey, directeur de la Colonie de Sainte-Foy-la-Grande.
176. M. Émile Saint-Paul, pasteur à Sommières (Gard).
177-179. M. Grassart, libraire à Paris, 3 exemplaires.
180. M. Lucien Benoît-Leenhardt, à Cette.
181. M. le prof. Viguié, à Paris.
182. F. Finiels, pasteur à La Calmette.
183. Léonce Malfre, pasteur à Bourran (Lot-et-Garonne).

Nos

184. M. Leidecker, ministre du saint Évangile à Fleurier (Suisse).
185. M. A. Caladou, pasteur à Lacrouzette.
186. M. Th. Maillard, pasteur à Mouchamps.
187. M. Davaine, étudiant en théol., Paris.
188. M. Contet, libraire à Paris.
189. M. Paul Vincent, pasteur à Vabre.
190. M. Émile Massot, pasteur à Mehun-sur-Yèvre.
191. M. L. Grangaud, pasteur au Puy-Saint-Martin.
192. M. Jules Mettetal, pasteur à Chagey.
193. M. Ph.-A. Mook, pasteur à Saint-Maurice.
194. M. Paul Thenaud, pasteur à Gensac.
195-197. MM. Richard et Co, libraires à Genève, 3 exemplaires.
198. MM. L. van Bakkenes et Co, libraires à Amsterdam.
199. M. Paumier, pasteur à Paris.
200. M. Osée Foulquier, pasteur à Millau.
201. Bibliothèque de la Compagnie des Pasteurs de Genève.
202. Bibliothèque de la Société de Lecture des Étudiants français à Genève.
203. M. A. Jaquier, pasteur à Breuillet.
204. MM. Treuttel et Wurtz, libraires à Strasbourg.
205. M. Em. Comba, professeur à Florence.
206-218. MM. Peyrot-Tinel et Co, libraires à Nîmes, 13 exemplaires.
219. M. G. Granier, pasteur à Bagard.
220. Mézin-Durantis, pasteur à Saint-Hippolyte-du-Fort.
221. M. Félix Boissière, pasteur à Saint-Hippolyte-du-Fort.
222. M. Ernest Mordant, pasteur à Bergerac.
223. M. Lavanchy, Paris.
224. M. Oscar Vallette, pasteur à Paris.
225. M. A. Roufineau, pasteur à Nantes (Loire).
226. M. Laussac Jay, ancien pasteur, Sainte-Foy.
227. M. Bonhoure, libraire à Paris.
228. M. Jules Goguel, pasteur à Paris.
229. M. Rocheblave, pasteur à Alger.
230. M. Siordet, pasteur à Genève.
231. M. Th. Claparède, pasteur à Genève.
232. M. Henry Franc, pasteur à Valleraugue.
233. M. Poujol, libraire à Montpellier.
234. M. Paul Moullas, à Saint-Christol.
235. M. Ulysse Fermaud, pasteur à Firminy.
236. M. Gibollet, à Neuveville.
237. M. P. Guitton, pasteur à Tonneins.
238. M. l'abbé Florence, professeur de théologie à Lille.
239. M. Pfrimmer, à Misserghin (Algérie).
240. M. de Vernejoul, pasteur à Montreuil.
241. Mme Ve Belon, libraire à Montauban.
242. M. Chastel, libraire à Paris.
243. M. Borrani, libraire à Paris.
244. Librairie Delacocq, à Aigle.
245. M. Henri Merle d'Aubigné, étud. en théol.
246. M. Sching fils, pasteur, Neuchâtel.
247. M. Rührer-Sandoz, à Bienne.
248. M. Junier, à Neuveville.
249. M. Challamel, libraire, Paris.
250. M. Alf. Sarrus, pasteur à Clairac.
251. M. Eug. Le Savoureux, pasteur à Meschers.
252. M. L. Chave, pasteur à Lapra.
253. M. Charles Sagnier, à Nîmes.
254. M. Ch. Bisseux, pasteur à Millau.
255. M. Grassart, libraire à Paris.
256. M. Jahier, pasteur à Brindisi.
257. M. Gédéon Bresson, à Valence.

Nos
258. M. L. Meyer, libraire à Lausanne.
259-260. MM. Asher et Co, libraires à Berlin, 2 exemplaires.
261. M. C. Schmidt, libraire à Zurich.
262. M. Auguste Vincent, à Bouillarde.
263-264. M. Taupi, libraire à Sainte-Foy, 2 exemplaires.
265. M. Gaufrès, Paris.
266. M. P.-Tim. Larchevêque, à La Tour Balessert, près Genève.
267. M. B. Tournier, à Pressy (Suisse).
268. M. F. Rouge, libraire à Lausanne.
269. M. V. Moris, pasteur à Gabre.
270-271. MM. van Bakkenes et Co, libraires à Amsterdam, 2 exemplaires.
272. M. Chastel, libraire à Paris.
273. M. A. Allegret, pasteur à Harlem.
274. M. H. Muller, libraire à Bordeaux.
275. M. Grassart, libraire à Paris.
276. M. J. Autrand, pasteur à Avignon.
277. M. A.-B. Tron, pasteur à Torre-Pellice.
278. M. Agénor Boissier, à Genève.
279. M. Barth, libraire à Colmar.
280. M. J. Sandoz, libraire à Neuchâtel.
281. M. Aquilas Barnaud, pasteur à Castres.
282. M. Mettetal, pasteur à Paris.
283. M. Marchand, professeur à Grenoble.
284. M. G. de Vasconcellos-Abreu, professeur à Lisbonne.
285. Collège Saint-Guillaume à Strasbourg.
286. M. le professeur Lucius, à Strasbourg.
287. M. le professeur Lobstein, à Strasbourg.
288. M. le pasteur Engelmann, à Strasbourg.
289. M. Freydinger, pasteur à Strasbourg.
290. MM. Treuttel et Wurtz, libraires à Strasbourg.
291. M. Grassart, libraire à Paris.
292. M. Louis Cuvier, pasteur à Beaucourt.
293. M. Ollier, étud. en théol., Paris.
294. M. J. Messines, pasteur à Bolbec.
295. M. Alfred Cadier, pasteur à Osse.
296. M. Lourde de Laplace, pasteur à Saint-Lô.
297. M. Turquand, pasteur à Chaillevette.
298. M. J. Viel, pasteur à Saint-Jean-du-Gard.
299. M. E. Bernard, pasteur à Mens (Isère).
300. M. Henri Lasserre, pasteur à Tizi-Ouzou.
301. M. Quiévreux, pasteur au Cateau.
302. M. F. Dumas, pasteur à Courbevoie.
303. M. J. Bergeret, pasteur à Lamothe-Saint-Heraye.
304. M. Louis Meyrargues, pasteur à Aimargues.
305. M. Jean Bianquis, pasteur à Marsauceux.
306. M. B. Pozzy, pasteur à Pau (Basses-Pyrénées).
307. M. E. Deluz, 19, rue de Candolle, Genève.
308. M. Jaquet, pasteur, 57, rue du Rhône, Genève.
309. M. D. Delétra, pasteur à Dardagny.
310. M. Charles Dubois-Eberlin, à Genollier, près Morges.
311. M. Aguilera, pasteur à Lancy.
312. M. Fred. Tissot, pasteur à Saint-Gall.
313. M. Jaulmes-Calame, pasteur à Aubonne.
314. M. Redard, pasteur à Écublens.
315. M. H. Murisier, pasteur à Nyon.
316. M. Paul Fezay, pasteur à Albon.
317. M. E. Bouillas, étudiant, Genève.
318. M. G.-A. Hoff, pasteur à Sainte-Marie-aux-Mines.
319. M. Ad. Rohr, pasteur à Sainte-Marie-aux-Mines.
320. M. Paul de Magnin, pasteur à Montpellier.

Nos

321. M. Alfred Testuz, pasteur à Paris.
322. M. Rives, pasteur à Neuilly-sur-Seine.
323. M. A. Bernus, pasteur à Bâle.
324. M. Fernand Blanc, pasteur à la Brévine.
325. M. G. Friderici, sous-directeur de l'Ecole préparatoire, à Tournon.
326. M. J. Morand, pasteur à Bordeaux.
327. M. E. Bertrand, pasteur à Saint-Martin (Jersey).
328. M. Edmond Teule, pasteur à Montpellier.
329. M. Charles Maire, pasteur à Menglon.
330. M. Alfred Benezech, pasteur à Montauban.
331. M. Paul Hugon, étud. en théologie, Paris.
332. M. E. Monod, pasteur à Mazamet.
333. M. E. Bost, pasteur à Chartres.
334. M. Aquilas Cleisz, pasteur à Saint-Omer.
335. M. Th. Hœpffner, à Runtzenheim.
336. M. James Hocart fils, pasteur à Etterbeck-lès-Bruxelles.
337. M. Samuel Abel, pasteur à Saint-Voy.
338. M. Th. Boisset, pasteur à Relizane (Algérie).
339. M. V. Saglier, pasteur aux Chambon-de-Tence.
340. M. A. Pelet, pasteur à Nieulle.
341. M. Maystre, pasteur à Genève.
342. M. Ad. Itié, pasteur à Ferrières.
343. M. Nelson Itié, étudiant en théol., Genève.
344. M. Émile Morel, étudiant, Paris.
345. M. Henri de Sabatier-Plantier, pasteur à Ners.
346. M. Louis Genton, pasteur à Wanquetin.
347. M. Rousset de Pomaret, pasteur à Chambéry.
348. M. André Meyer, pasteur à Desandans.
349. M. Mourgues, pasteur à Villevieille.
350. M. Léon Bussy, étudiant à Manas.
351. M. Doret, pasteur à Satigny.
352. M. L. Kœune, pasteur à Hannovre.
353. M. H. Thélin fils, pasteur à Morrens.
354. M. Guillot, pasteur à Cologny.
355. M. Gachon, pasteur à Montpellier.
356. M. Auguste Buttin, à Saint-Maurice.
357. M. Georges Wavre, à Savagnier.
358. M. Lebrat, pasteur à Pierregrosse.
359. M. Ch. Kissel, pasteur à Vals.
360. M. Marchand, curé à Meyrin, près Genève.
361. M. Z. Arnal, pasteur à Dijon.
362. M. J.-L. Durand, pasteur à Labessonnié.
363. M. Daillens, stud. theol., Paris.
364. M. Léon Marchand, pasteur à Dasle.
365. M. P. Fuster, pasteur à Bordeaux.
366. M. Th. Vannod, pasteur à Yvorne.
367. M. Alfred Guisan, pasteur à Denezy sur Lucens.
368. M. Raymond Février, pasteur à Saint-Hippolyte.
369. M. Sambuc, pasteur à Lacoste.
370. M. L. Raymond, cand. théol. à Aclens.
371. M, Paul Robert, lic. théol., Le Muids-sur-Begnins.
372. M. Enjalbert, pasteur à Saint-Étienne.
373. M. Aug. Soubeyran, étudiant à Lyon.
374. M. Benignus père, pasteur à Châteauneuf.
375. M. Grawitz, pasteur à Saint-Maur-les-Fossés.
376. Maison des Missions, à Paris.
377. M. James Martineau, Principal of Manchester New College, à Londres.
378-380. MM. A. Cherbuliez et Co, libraires à Genève, 3 exemplaires.
381. M. J.-H. Allen, prof. à l'Université de Harward, à Cambridge (Mass., U. S.).

PREMIER AGE

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

DANS LES

SIX PREMIERS SIÈCLES

SECONDE PÉRIODE

DE LA CONVERSION DE CONSTANTIN
A L'HÉGIRE DE MAHOMET



INTRODUCTION

C'est avec raison que les historiens du premier âge de l'Église s'accordent à fixer, comme point de démarcation entre ses deux périodes, la conversion de Constantin et l'événement qui la suivit presque immédiatement, je veux dire l'élévation du christianisme au rang de religion de l'empire. Ce changement, dont l'influence fut si grande sur les destinées extérieures de l'Église, eut sur son régime intérieur, son gouvernement, sa discipline, ses mœurs, son culte et même sur ses doctrines une action, moins directe il est vrai, mais si importante néanmoins, que tous ses historiens, avec des sentiments divers, les uns de regret, les autres de sympathie, ont dû forcément en tenir compte.

Quant à la limite qui marque la fin de cette seconde période, elle tombe naturellement sur le commencement du moyen âge. Or, pour l'Église grecque, aussi bien que pour l'empire d'orient, le moyen âge commence aux invasions des musulmans qui enlevèrent à celui-ci la plupart de ses provinces, et y substituèrent à la religion de Jésus-Christ celle de Mahomet. Pour l'Église latine, il ne date guère non plus que de cette époque; car, bien que l'empire d'occident eût succombé dès l'an 476, et que de nouveaux royaumes barbares se fussent établis sur ses ruines, bien que cette circonstance eût plus ou moins modifié la situation de l'Église d'occident, ces modifications furent d'abord bien moins profondes que l'on n'eût pu s'y attendre. Comme des hommes pourvus d'un certain degré d'instruction pouvaient seuls exercer les fonctions cléricales, le clergé d'occident, même depuis les invasions barbares, ne se recruta pendant un certain temps que parmi des Romains, et ainsi demeura encore attaché au régime ecclésiastique établi sous l'empire. Nous voyons en effet que, pendant tout le commencement du VIme siècle, les barbares n'étaient encore que rarement admis dans le clergé. Sous Grégoire le Grand, les prêtres de Rome portaient

l'habit romain, ne parlaient que latin et demeuraient étrangers aux usages des vainqueurs. Dans les églises de la Gaule franque elle-même, pendant les temps mérovingiens, les principaux rôles étaient remplis par des évêques gallo-romains, les Prætextatus, les Grégoire de Tours, les Sidoine Apollinaire. Ce ne fut guère que depuis le VIIme siècle que, la population romaine diminuant de jour en jour par l'effet d'invasions répétées, l'Église d'occident revêtit une empreinte nouvelle et que, dans les rangs de son clergé, on vit apparaître des noms tudesques. Elle ne pouvait manquer non plus à cette époque de ressentir le contre-coup des conquêtes musulmanes, ne fût-ce que par la rupture progressive de ses anciens rapports avec l'Église d'orient.

Ainsi, la conversion de Constantin et l'hégire de Mahomet, l'an 313 et l'an 622, telles sont les deux dates entre lesquelles sont compris les faits et les événements que nous avons à retracer. Cette délimitation, du reste, ne s'éloigne guère de celle qui est généralement adoptée, et qui fait commencer le moyen âge de l'Église à la mort du pape Grégoire le Grand (604). Mais elle nous paraît préférable, en fixant pour terme du premier âge du christianisme une époque non moins importante dans l'histoire générale que dans celle de la religion, et non moins importante non plus dans l'histoire extérieure que dans l'histoire intérieure de l'Église.

Pour l'étude de cette seconde période, nous disposons d'un bien plus grand nombre de sources originales que pour la première.

Outre l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, qui était jusqu'ici le principal document à consulter, nous avons du même auteur la « Vie de Constantin, » dont le ton se rapproche un peu trop, il est vrai, de celui du panégyrique et où l'on regrette plusieurs lacunes importantes, en particulier l'histoire des controverses sur l'arianisme, mais qu'on ne saurait avec justice taxer d'infidélité, et qui annonce, au contraire, une connaissance approfondie de son temps.

Rufin, prêtre d'Aquilée, qui vivait à la fin du IVme siècle, a continué en latin l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe jusquà l'an 395. Socrate[1] lui reproche quelques erreurs de chronologie, notamment dans la vie d'Athanase; néanmoins, son ouvrage a été jugé assez précieux pour que les historiens grecs eux-mêmes y aient puisé leurs principaux docu-

[1] Socrate, *Histoire ecclésiastique*, II, 1.

ments. — Sulpice Sévère, contemporain de Rufin, natif d'Aquitaine et prêtre du diocèse d'Agen, a écrit en latin et en style assez élégant, une « Histoire sacrée » fort abrégée, qui s'étend depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 400. Mais depuis l'époque de Constantin, elle ne retrace guère, outre le récit de la découverte de la vraie croix, qui y occupe une place démesurée, que l'histoire de la controverse de l'arianisme et de celle du priscillianisme. Cette dernière y est traitée avec beaucoup d'impartialité.

Quatre historiens grecs ont également continué l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, en embrassant quelques années de plus que Rufin. Ce sont Socrate, Sozomène et Théodoret, tous du parti orthodoxe, et Philostorgius, du parti arien. — Socrate le scolastique, de Constantinople, a écrit une histoire ecclésiastique en sept livres, s'étendant de l'an 306 à l'an 439, et dont le style se distingue par la franchise et la simplicité. Dans la portion de cette histoire déjà traitée par Eusèbe, Socrate s'est surtout proposé pour but de le compléter en ce qui concerne la controverse arienne. — Hermias Sozomène, gouverneur de Constantinople, raconte l'histoire d'un siècle entier, de 323 à 423 ; il a généralement suivi Socrate, s'en est parfois aussi écarté, et, dans l'un comme dans l'autre cas, a commis quelques erreurs; son style est plus fleuri, mais son point de vue plus monastique et plus étroit que celui de Socrate. — Enfin Théodoret, évêque de Cyr, savant théologien, profitant des travaux de l'un et de l'autre, a cherché à les compléter tous deux, et n'en diffère que dans des points peu importants. Son histoire ecclésiastique embrasse à peu près la même étendue, de 325 à 427. Ces trois auteurs se complaisent un peu trop dans le récit des légendes; tous sont néanmoins du plus haut intérêt, ou, pour mieux dire, indispensables pour quiconque veut connaître l'histoire et surtout l'esprit de l'époque qu'ils ont racontée[1]. Cassiodore et Épiphane le scolastique, vers l'an 500, en les traduisant en latin et les rapprochant les uns des autres dans le récit des mêmes événements, en ont composé leur *Historia tripartita,* en 12 livres.

Philostorgius a traité l'histoire du même temps (300-425) dans un sens ultra-arien; nous ne le connaissons que par l'abrégé qu'en donne

[1] Cramer, dans ses *Anecdota græca*, a publié en 1839 quelques fragments inédits de leurs œuvres.

Photius qui, en l'extrayant avec assez de fidélité, paraît-il, ne lui épargne pas les invectives.

Il est bon de comparer avec ces divers auteurs chrétiens deux ou trois païens qui ont retracé à peu près la même époque. Ce sont Ammien Marcelin [1], qui a écrit l'histoire de l'empire de 363 à 371 avec quelque impartialité, Aurelius Victor, historien latin sous le règne de Julien, auteur d'une histoire des empereurs depuis Auguste, enfin Zosime, probablement employé à la cour de Théodose le jeune ; son « Histoire nouvelle » en six livres s'étend depuis le règne de Dioclétien jusqu'à l'an 410 ; païen zélé, il s'attache à faire ressortir les fautes des empereurs chrétiens et peut être utilement confronté sous ce rapport avec les historiens de l'Église.

Les écrivains qui ont complété Eusèbe ont été eux-mêmes complétés par d'autres. Tous les auteurs cités jusqu'à présent n'embrassent que le IVme siècle et une faible partie du Vme. Ceux que nous allons mentionner ont dépassé cette époque. Théodore, lecteur à Constantinople, joignit à un extrait des trois premiers historiens orthodoxes une continuation de leur récit en deux livres jusqu'à l'an 518. On n'en a conservé que des fragments recueillis par Nicéphore Calliste dans son histoire ecclésiastique, s'étendant jusqu'à l'an 610, au moins dans les livres qui nous en restent. Évagrius le scolastique, d'Antioche, préfet sous le règne de Zénon, a commencé son histoire ecclésiastique à peu près à l'époque où Socrate terminait la sienne, vers l'an 431, et l'a poursuivie jusqu'au pontificat de Grégoire le Grand, savoir jusqu'à l'an 594. Son style, qui vise à l'élégance, est ampoulé et déclamatoire, sa narration, dépourvue d'ordre et de critique, et souvent, en ce qui concerne la biographie, les légendes y occupent plus de place que les faits. On lui reproche aussi des erreurs de chronologie ; son ouvrage n'en est pas moins précieux comme un des rares monuments qui nous restent sur cette portion de l'histoire de l'Église. Nous avons encore cependant sur cette même époque des fragments de l'histoire de Zacharie de Mélitène, contemporain de Justinien, signalés par Assemani [2] et publiés par Mai [3], puis des fragments de celle de Jean, évêque d'Éphèse, zélé monophysite de la fin du VIme siècle, qui

[1] *Rerum gestarum*, lib. 14-31.
[2] *Biblioth. orientalis.*
[3] *Scriptor. vett. coll.*, t. X, p. 361-388.

retraça les événements de son temps, surtout les controverses monophysites, et recueillit les biographies des principaux religieux de son parti. Cureton en a publié en syriac la troisième partie, en 1853, d'après un manuscrit des monastères de Nitrie, et Laud, en 1868, de nouveaux fragments, ceux-ci peu importants, il est vrai, si ce n'est pour l'histoire du monachisme à cette époque [1]. Ces récits s'étendent jusqu'en 571 ou 585.

Pour le reste de cette période, nous possédons la *Chronique Paschale*, ouvrage destiné à la supputation de la Pâque pour chaque année et renfermant en même temps une espèce d'annales qui présentent quelques détails intéressants sur les événements contemporains. Elle fut continuée sous le règne de Constance jusqu'à l'an 354 et sous celui d'Héraclius jusqu'en 628 ; Théophane, confesseur, qui écrivit en grec vers l'an 813, a continué jusqu'à son temps une ancienne chronique (*Chronographia*) qui datait de l'an 285.

En fait d'historiens profanes, on peut consulter, sur l'époque de Justinien, les histoires de Procope [2] (527-552) et d'Agathias (552-559), la Chronique de Jean Malala (vers 600), en 18 livres, depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de Justinien, et pour l'occident, l'histoire des Goths de Jornandès (jusqu'en 540) et l'histoire des Francs de Grégoire de Tours (jusqu'en 594).

Outre les historiens sacrés et profanes que nous venons de passer en revue, il est important de consulter encore les collections d'actes authentiques, soit ecclésiastiques, soit civils, relatifs à cette période, entre autres les Actes des conciles, publiés par Labbe, Mansi, etc., et les édits des souverains chrétiens, conservés dans le code Théodosien, recueilli sous Théodose le jeune, et dans le code Justinien, compilé en 529 et 534, les capitulaires des rois francs, puis les biographies contemporaines plus ou moins véridiques, publiées sous le nom de vies des saints (*Acta sanctorum*).

Telles sont les principales sources que nous avons à notre disposition pour étudier l'histoire de cette période.

[1] Voy. *Litter. Central-Blatt. Real Encycl.*, VI, p. 747.
[2] *Histoire de son temps, Histoire secrète, Édifices élevés par Justinien.*

CHAPITRE I

LUTTES EXTÉRIEURES DU CHRISTIANISME

I. LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME GRÉCO-ROMAIN [1]

Pendant les trois premiers siècles, le christianisme, malgré la multitude des ennemis qui s'étaient élevés contre lui, et sans autre appui que sa propre excellence et l'empire qu'il exerçait sur les âmes, avait gagné des adhérents toujours plus nombreux dans la population de l'empire romain. Au commencement du IVme siècle, il comptait des églises dans toutes les provinces et dans toutes les villes de quelque importance. Les attaques des diverses écoles de philosophie, les mauvais traitements de la foule, les persécutions du pouvoir, avaient pu de temps en temps ralentir en apparence, mais non arrêter ses progrès; après chaque assaut, il s'était relevé avec une nouvelle énergie; il avait survécu aux mesures de proscription que Décius et Valérien avaient dirigées contre lui; enfin, les décrets d'extermination, prononcés et exécutés avec un redoublement de violence par Dioclétien et ses associés, l'avaient si peu ébranlé que Galérius lui-même et Maximin, ses implacables ennemis, s'étaient vus réduits à se le concilier par un édit de restitution et de tolérance.

Quelle n'était donc pas la force vitale de cette minorité qu'aucune tyrannie ne pouvait abattre, et qui, par la seule résistance passive qu'elle opposait à ses oppresseurs, les contraignait l'un après l'autre à lui accorder la paix ! Et le paganisme, que pouvait-il espérer après une

[1] Voy. l'*Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'occident*, par M. Beugnot, 1835, et notre *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'orient*, 1850.

telle épreuve? Déjà décrié par ses erreurs, plus décrié encore par ses inutiles violences, comment pouvait-il désormais soutenir la rivalité d'une religion dont le crédit s'étendait sans cesse et qui, au sein même des persécutions, gagnait chaque jour du terrain? La lutte pouvait être longue, sans doute; avec l'avantage du nombre, avec l'appui des classes influentes, avec la force de la coutume qui le protégeait, enfin avec le concours des intérêts et des passions qu'il servait, le paganisme avait de quoi végéter encore longtemps, et même pouvait remporter momentanément quelques avantages. Mais, à moins que des circonstances improbables ne vinssent changer brusquement la position relative des deux partis, le résultat ne pouvait être douteux. Le christianisme devait continuer à s'accroître, le paganisme à décliner dans la même proportion; l'un devait grandir, l'autre déchoir, l'un triompher, l'autre périr.

1. CONSTANTIN ET SES FILS

Le premier prince qui semble avoir compris ces signes du temps fut le père de Constantin, Constance Chlore, l'un des associés de Dioclétien. De bonne heure il avait renoncé à l'idolâtrie et, sans avoir embrassé le christianisme, il était animé d'une bienveillance extrême pour les chrétiens; il aimait à s'en voir entouré, surtout de ceux qui avaient fait preuve de fidélité au service de leur Dieu, ne doutant pas, disait-il, qu'ils ne se montrassent également fidèles à leur prince. « Son palais, raconte Eusèbe[1], par la multitude des chrétiens qu'il y attirait, ne différait presque en rien d'une église, on y voyait même des ministres de Dieu qui priaient constamment pour sa conservation. »

Constantin, son fils, tout entier à la poursuite de la gloire militaire, n'avait point alors le loisir de réfléchir sur les choses de la religion. Il honorait avec ses soldats les dieux qu'on invoquait dans son camp, surtout Apollon, qui était sa divinité favorite. Mais il voyait les chrétiens favorablement accueillis à la cour de son père, et en recevait lui-même mille témoignages d'attachement. La chaleur de leurs avances, la ferveur de leurs vœux laissèrent dans son cœur des impressions d'autant plus avantageuses qu'à la cour de Dioclétien, où il fut appelé à résider, il trouva chez les païens des dispositions toutes contraires. Objet de la

[1] Eusèbe, *De vita Const.*, I, 16, 17.

haine et de l'envie des collègues de son père, sans cesse en butte à leurs intrigues, retenu auprès d'eux comme otage et presque comme captif, il se prit natuellement d'affection pour les chrétiens, opprimés comme lui, et s'habitua à considérer leur cause comme étroitement unie à la sienne. Aussi, lorsqu'après la mort de Constance, ses légions l'eurent salué du titre de César, l'un de ses premiers soins fut d'annuller dans ses provinces les édits que Constance s'était borné à ne point exécuter, et d'accorder à ses sujets chrétiens une entière liberté de conscience [1].

A mesure que la mésintelligence croissait entre lui et ses associés à l'empire, chaque jour le faisait pencher davantage vers le nouveau culte. Provoqué par son collègue Maxence qui, après s'être emparé de l'Afrique et de l'Italie, élevait des prétentions sur la monarchie entière de l'occident, et se préparait à envahir avec une armée de 200,000 hommes les provinces de la Gaule, Constantin marche contre lui à la tête de 40,000 hommes seulement, passe le Mont Genèvre, bat l'avant-garde ennemie dans les plaines de Turin, et, pendant que Maxence, païen lâche et superstitieux, perdait son temps à consulter les livres sibyllins et avait recours à toutes les ressources de l'art magique, il s'avance hardiment et rencontre l'ennemi à neuf milles de Rome. Inquiet toutefois sur l'issue d'une bataille où son rival avait l'immense avantage du nombre, il pensa, lui aussi, dit Eusèbe [2], qu'un secours divin lui était nécessaire. Alors, réfléchissant que ceux de ses devanciers qui avaient placé leur confiance dans la multitude des divinités, dans les victimes, dans les oracles, avaient tous péri misérablement, tandis que son père seul, lorsqu'il avait eu recours au vrai Dieu, l'avait toujours trouvé favorable, il résolut de n'invoquer que le Dieu de son père. Ces réflexions, naïvement rapportées par le panégyriste de Constantin, tout à fait en harmonie avec l'esprit de l'époque et avec les sentiments d'un guerrier qui cherchait avant tout ce qui pouvait favoriser le succès de ses armes, ne lui parurent point cependant suffisantes pour le déterminer à recourir à son aide. Il supplia ce Dieu de se faire connaître à lui par un signe, et ce signe, continue Eusèbe, il l'obtint « d'une manière si miraculeuse [3] que si l'empereur lui-même, long-

[1] Lactance, *De mort. persec.*, c. 24 *ad fin.*
[2] *De vita Const.*, I, 27, 28.
[3] Eusèbe, *De vita Const.*, I, 28.

temps après, ne nous l'eût attesté avec serment, nous n'y aurions point ajouté foi. » En effet, un peu après l'heure de midi, il vit dans le ciel et au-dessus du soleil, déjà incliné au couchant, une croix lumineuse avec cette inscription en grec : « Tu vaincras par ceci[1]. » Vivement étonné, ainsi que les soldats qui le suivaient et qui avaient été témoins de ce phénomène, il réfléchissait à ce qu'il pouvait signifier, lorsque, la nuit étant venue, Christ lui apparut pendant son sommeil avec le même signe qu'il avait vu dans le ciel, et lui ordonna d'élever en tête de son armée un étendard orné d'un signe tout semblable. Dès le point du jour, Constantin ayant rassemblé ses amis, leur raconta sa vision, fit préparer un étendard sur le modèle qui lui avait été prescrit, puis ayant demandé aux ministres de Dieu qui était celui qui lui était apparu, il apprit d'eux que c'était le fils du seul vrai Dieu, Dieu lui-même,.... et que c'était à lui qu'il devait rendre tous ses hommages[2]. » Philostorgius[3] ajoute que l'inscription miraculeuse était formée par une multitude d'étoiles, ce qui s'accorde peu avec l'heure qu'Eusèbe assigne au phénomène. Rufin[4], quoique traducteur d'Eusèbe, réduit l'événement à des proportions plus simples. Ce fut, selon lui, en songe que Constantin vit du côté de l'orient une croix enflammée et que comme il s'éveillait en sursaut, il aperçut à côté de lui un ange qui lui dit : Tu vaincras par ce signe. Enfin Lactance, qui vivait alors à la cour de Constantin, dit seulement[5] que dans la nuit qui précéda la défaite de Maxence, il fut divinement averti en songe de faire graver sur le bouclier de ses soldats le signe du Dieu des chrétiens (*signum cœleste*) et qu'il exécuta cet ordre en y faisant graver l'anagramme de Christ. Sozomène[6] a fait concorder ce récit avec celui de Rufin.

Entre ces versions assez différentes, il nous est permis de choisir, et nous choisirons la plus vraisemblable, celle du songe, qui n'a rien de surprenant dans la situation d'esprit où devait se trouver Constantin à la veille d'une bataille aussi décisive. Quant à la confection de l'étendard, c'est un fait sur lequel il ne peut s'élever aucun doute; on sait

[1] ἐν τούτῳ νίκα.
[2] Eusèbe, *De vita Const.*, I, 28, 32.
[3] Philost., *Hist. eccl.*, I, 6.
[4] Rufin, *Hist. eccl.*, IX, 1.
[5] Lactance, *De mort. persec.*, c. 44.
[6] Sozomène, I, 3.

que cet étendard, nommé *labarum*, consistait, tel que le décrit Eusèbe, en une longue pique traversée à son extrémité d'une antenne à laquelle pendait un morceau d'étoffe carrée où était représenté l'empereur, avec ses fils, surmonté d'une couronne entourant le monogramme de Christ. Lui-même portait sur son casque, et ses soldats sur leurs boucliers, le même monogramme ou le signe de la croix.

L'issue de la bataille fut favorable à Constantin. Maxence qui, par sa tyrannie, s'était aliéné l'esprit, non seulement des chrétiens, mais encore du sénat et de tout le peuple romain, fut mal secondé dans cette guerre; ses armées furent battues en plusieurs rencontres; lui-même, dans celle qui fut livrée aux portes de Rome, fut obligé de fuir, et périt en voulant repasser le Tibre sur un pont de bateaux qui se rompit sous lui. Constantin entra en triomphe dans Rome, et fut salué comme un libérateur (312).

D'après la nature des motifs qui l'avaient porté à invoquer le Dieu des chrétiens, on peut supposer que si l'événement lui eût été contraire, le penchant qui le portait vers le christianisme se fût ralenti pour un temps. Mais cette victoire qu'il venait de remporter, bien plus que la vision qui l'avait précédée, fut à ses yeux une démonstration éclatante du pouvoir du Dieu des chrétiens, et s'il ne le considéra pas encore comme l'unique maître de l'univers, il le considéra du moins comme son protecteur particulier, et celui auquel devaient s'adresser ses principaux hommages. Plein de confiance surtout en la vertu magique du signe de la croix, il voulut que la statue qu'on lui érigea dans Rome portât dans sa main ce signe de salut, et y fit placer cette inscription [1] : *Hoc salutari signo quod veræ virtutis argumentum est, vestram urbem tyrannicæ dominationis jugo liberatam servavi.* Depuis ce moment, on peut le regarder comme converti au vrai Dieu, qu'il invoque en ces termes : « O toi, lui dit-il, qui m'as manifesté ta puissance par tant de preuves propres à fortifier ma foi [2]. »

A son arrivée à Milan (313), où Licinius, son collègue à l'empire, devait épouser sa sœur Constantia, l'un de ses premiers actes fut de remédier aux maux des dernières persécutions et d'assurer définitivement le sort des chrétiens. Il leur reconnut, ainsi qu'à tous les sujets de

[1] Eusèbe, l. c., I, 40.
[2] Eusèbe, l. c., II, 55.

son empire, la liberté de suivre leur religion, sans être inquiétés en aucune manière. En outre, il fit restituer à l'Église, ainsi qu'à chacun de ses membres, tous les terrains et les édifices qui avaient été confisqués à leur préjudice, même ceux qui depuis lors avaient été ou donnés ou vendus, en indemnisant sur le trésor public les détenteurs actuels. C'était accorder aux chrétiens une réparation non seulement matérielle, mais surtout morale et des plus éclatantes, que de restituer aux frais du trésor les propriétés qui leur avaient été confisquées ; c'était déclarer formellement l'injustice de cet acte, et reconnaître à l'Église les droits de corporation autorisée. Quant à la liberté de conscience et de culte reconnue à ses membres, les considérants de l'édit méritent d'être rapportés, parce qu'ils nous en font connaître le véritable esprit, et nous donnent la clef de la conduite subséquente des deux empereurs qui l'avaient signé. Ce n'était point par respect pour les droits de la conscience, ni par le principe de l'égalité des cultes devant la loi, que la liberté religieuse était accordée aux chrétiens, mais d'un côté, par un motif politique, celui d'assurer la paix de l'État, de l'autre, par un motif religieux, mais conçu en termes qu'un païen pût avouer, celui d'assurer à l'empire la protection de toutes les puissances célestes[1] : *Quò scilicet quidquid illud est, divinum ac cœleste numen, nobis et universis propitium esse possit.*

Par ces termes, d'une neutralité évidemment calculée, et analogues à ceux qu'on lit encore aujourd'hui sur l'arc de triomphe qui lui fut érigé à Rome, *Divinitatis instinctu,* Constantin voulait ménager la susceptibilité du parti païen. Ce n'était pas un Dieu unique et exclusif qu'il venait substituer aux anciennes divinités de l'empire ; ce n'était qu'un protecteur de plus dont il venait lui assurer la faveur. Par là, il s'autorisait aux yeux des païens, non seulement à décréter la liberté du nouveau culte, mais encore à étendre jusqu'à lui les privilèges des cultes anciennement adoptés par l'État. C'est ce qu'il avait déjà fait dès son entrée à Rome, par les divers témoignages de sympathie qu'il avait donnés aux chrétiens. Il avait accueilli avec distinction leurs évêques, les avait admis à sa table, avait fait distribuer de l'argent aux diocèses les plus nécessiteux, construire des églises, et leur avait octroyé

[1] Eusèbe, l. c., X, 5.

de riches offrandes ; il avait accordé au clergé d'Afrique, et bientôt au clergé tout entier, les privilèges dont jouissait le sacerdoce païen, je veux dire l'exemption des charges curiales et municipales qui passaient alors pour un des tributs les plus onéreux. Bientôt il autorisa l'Église à recevoir des legs et publia en 321 deux lois pour l'observation publique du repos du dimanche.

On a cru que Constantin, dès cette époque, avait poussé plus loin sa partialité en faveur du christianisme, et l'on a cité comme preuve les deux édits qu'il publia en 319 contre l'art divinatoire[1]. Mais ces édits ne proscrivaient que la divination secrète, la magie malfaisante ou séditieuse, déjà condamnée par des empereurs païens, par Tibère entre autres, et respectaient les aruspices publics, auxquels Constantin lui-même, en sa qualité de souverain pontife, ordonna, par sa loi de l'an 321, de recourir en certains cas[2]. En réalité, aussi longtemps qu'il partagea l'empire avec Licinius, il se borna à mettre de plus en plus le christianisme sur un pied d'égalité avec l'ancien culte. C'était tout ce que l'Église pouvait espérer pour le moment.

Il y eut donc pendant quelque temps deux religions de l'empire, « un moment, dit Littré, où les deux plateaux de la balance, l'un ascendant, l'autre descendant, se trouvèrent de niveau ; mais ce fut un moment imperceptible. » Grâce à l'idée qu'on se faisait alors de l'union de la religion avec l'État, on avait pu jadis admettre, à côté l'un de l'autre, Jupiter Capitolin et Jupiter Sérapis ; le culte du protecteur de l'Égypte ne faisait aucun tort à celui du dieu protecteur de Rome. Mais on ne pouvait longtemps associer le culte des anciens dieux de l'empire à celui du Dieu qui aspirait à les supplanter tous. L'équilibre religieux ne pouvait donc subsister qu'autant que les deux empereurs seraient d'accord pour le maintenir.

Or, cet accord ne dura pas longtemps. Déjà l'an 314, une guerre avait éclaté entre les deux beaux-frères et avait promptement abouti à la défaite de Licinius. Mais Licinius ne se laissa point déconcerter par cet échec, et ils en vinrent bientôt à une rupture complète. Il était visible que, de l'issue de leur lutte, allait dépendre la position respective des deux cultes qu'ils protégeaient, et que celui des deux rivaux

[1] *Cod. Theod.*, IX, 16, l. 1, 2.
[2] Ibid., l. 3.

qui triompherait ferait décidément triompher avec lui son culte de prédilection. Aussi les chrétiens de tout l'empire, les sujets de Licinius aussi bien que ceux de Constantin, faisaient ouvertement des vœux pour ce dernier et lui donnaient les marques les moins équivoques de leur dévouement et de leur sympathie. Dans le dépit qu'il en conçut, Licinius commença à persécuter le christianisme, d'abord sourdement par des vexations assez mesquines. Sous un faux prétexte de zèle pour la morale publique, mais en effet pour rendre suspectes les mœurs des chrétiens, il défendit aux hommes et aux femmes de se réunir ensemble dans les églises, et exigea que les femmes fussent instruites par des personnes de leur sexe. Puis, levant peu à peu le masque, il éloigna des charges civiles et des offices militaires ceux qui refuseraient de sacrifier aux dieux, et força ainsi quelques chrétiens à l'apostasie ; il interdit à ceux de Nicomédie de célébrer leur culte dans des églises et dans l'intérieur de la ville, alléguant ironiquement que le plein air convenait à des assemblées si nombreuses ; puis, sous prétexte qu'on y priait en faveur de son rival, il en fit abattre ou fermer plusieurs, puis défendre absolument l'exercice du culte chrétien ; bientôt il ne déguisa plus son inimitié contre les évêques, sévit particulièrement contre ceux qui avaient été honorés de la faveur de Constantin ; et enfin, s'il n'alla point jusqu'à commander lui-même des supplices, les gouverneurs de ses provinces, sûrs de l'impunité, condamnèrent à mort des chrétiens dont ils avaient envie de se défaire, soit par cupidité, soit à cause de ressentiments secrets. « Les déserts, dit Eusèbe, se couvrirent de nouveau de fugitifs ; le sang des martyrs recommença à couler. »

Plus Constantin voyait les chrétiens souffrir à son occasion, plus il sentait croître son penchant pour la religion, dont la cause était plus que jamais étroitement liée à la sienne. Pendant les dix années qui s'écoulèrent depuis l'édit de Milan, il se montra toujours plus favorable aux chrétiens, et en 324, après la défaite et la mort de son beau-frère, dont il se vengea cruellement, se voyant de nouveau, malgré l'infériorité de son armée, vainqueur des adorateurs des idoles, et lui, l'ancien captif de Dioclétien, parvenu sur les ruines de l'autorité de tous ses rivaux, au faîte de la puissance souveraine, il fit honneur de ce nouveau triomphe à l'étendard de la croix qu'il avait arboré, et ne déguisa plus sa partialité décidée en faveur du christianisme, non plus

que sa volonté de l'ériger désormais exclusivement au rang de religion de l'empire.

D'autres motifs paraissent avoir contribué à l'affermir dans ce dessein. Dioclétien, pour sauvegarder l'empire contre les barbares qui l'assaillaient de tous les côtés, l'avait partagé entre plusieurs associés ; mais bientôt ces princes, devenus les uns pour les autres d'implacables rivaux, l'avaient déchiré par leurs discordes, bien plus que leur vigilance ou leur valeur n'avait servi à le protéger. Constantin jugea nécessaire de rétablir l'unité si mal à propos troublée par la politique de Dioclétien, et rien ne lui parut plus propre à l'assurer désormais que l'influence d'une religion fondée sur la doctrine d'un seul Dieu. Partout, dans ses proclamations, nous voyons reparaître ce parallèle entre l'unité politique et l'unité religieuse, et l'espoir qu'il nourrissait, en rendant son empire chrétien, d'y rétablir une paix si désirée[1]. Aussi dès l'an 324, un an après la mort de Licinius, invite-t-il solennellement tous ses sujets à embrasser une religion qui seule pouvait assurer la félicité de l'empire.

Constantin semble même avoir projeté dès ce moment l'abolition du polythéisme. C'est alors qu'il publia les deux édits dont Eusèbe fait mention. « Après cela, dit-il, l'empereur mit sérieusement la main à l'œuvre, il envoya dans toutes les provinces des gouverneurs pour la plupart attachés au vrai Dieu, et interdit aux autres de prendre part à aucun sacrifice..... et de rendre aucun culte aux idoles. » Puis il publia deux autres lois dont l'une prohibait le culte des idoles dans les villes et les campagnes, défendait à tous d'élever des statues, de se livrer à la divination et de s'adonner à aucun sacrifice[2]. Le monarque se flattait que ces édits, tombant au milieu des païens consternés, suffiraient pour les détourner de tout acte d'idolâtrie ; mais, leur première terreur une fois calmée, ils s'empressaient de retourner aux autels. Les gouverneurs aussitôt, armés des édits impériaux, sévissaient contre les infracteurs, abattaient les idoles, menaçaient, outrageaient les païens, qui, de leur côté, répondaient par des actes de violence. Constantin fut alors forcé de reconnaître qu'au lieu de l'unité qu'il s'était flatté d'établir dans son empire par le culte d'un seul Dieu, il risquait,

[1] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 19. *De laud. Const.*, c. 1-3, 16.
[2] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 44, 45.

par une rigueur prématurée, d'y rallumer les séditions et les guerres civiles. Il crut devoir rassurer momentanément ses sujets païens par un édit de tolérance, à la fin duquel il indiquait lui-même les circonstances qui lui faisaient modifier son premier projet. La liberté du culte païen y était proclamée, mais en des termes injurieux qui témoignaient qu'en renonçant à l'emploi des moyens violents, il ne renonçait point à travailler au triomphe du christianisme. « Que nul, dit-il, ne s'avise d'inquiéter autrui. Que ton peuple, ô Dieu ! demeure dans la paix et dans une tranquille soumission..... Ceux-là seuls, sans doute, que tu appelles à observer tes saintes lois peuvent mener une vie honnête et réglée. Quant à ceux qui se détournent de cette voie, qu'ils aient, s'ils le veulent, leurs temples de mensonge. Pour nous, nous conserverons cette maison que tu nous as donnée[1]. » En un mot, à dater de la victoire de Constantin sur Licinius, nous pouvons constater l'inégalité extrême de ses procédés envers les deux cultes.

Il laisse pour le moment au sacerdoce païen ses anciennes prérogatives, mais chaque jour il étend celles du clergé chrétien ; il récompense par des privilèges les bourgades qui abattent leurs idoles, rasent leurs temples, ou les consacrent au vrai Dieu ; il assure au clergé des fonds pour être employés à la conversion des infidèles, et pendant qu'il laisse tomber en ruines les anciens temples, il fait élever en divers lieux des églises somptueuses et fait remplacer sur les monnaies de l'empire les symboles païens par le monogramme de Christ.

Ce fut surtout dans la nouvelle résidence qu'il avait choisie qu'il fit éclater sa partialité en faveur du nouveau culte. Rome se trouvait maintenant trop éloignée du centre de l'empire pour que de là on pût le garantir efficacement contre les invasions barbares. C'est ce qui avait engagé Dioclétien à se fixer à Nicomédie. Constantin, par le même motif, songea aussi à se rapprocher de l'orient, et après avoir hésité entre Sardique et Ilium, il fit choix de Byzance que sa situation entre deux mers, à la jonction de l'orient et de l'occident, et sur le chemin que les tribus barbares suivaient en général dans leurs migrations, rendait encore bien mieux appropriée à son but. En faisant de Byzance une ville nouvelle par son étendue et par la nombreuse population que la présence de la cour y appelait de toutes parts, il crut pouvoir sans

[1] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 56, 60.

danger en transformer le régime religieux. Il voulut que cette ville privilégiée où il fixa sa résidence, en changeant de nom, changeât aussi de culte, que Constantinople, principalement peuplée de chrétiens, exclusivement gouvernée par des magistrats chrétiens, consacrée par les rites de l'Église, devînt une ville toute chrétienne, ornée des dépouilles des temples, mais purgée de toute idolâtrie.

Ailleurs la réparation d'outrages envers le culte chrétien lui fournit l'occasion d'abattre le temple de Vénus, construit sur l'emplacement du saint Sépulcre, et le soin de la morale publique lui fit supprimer en d'autres lieux les cultes licencieux qui s'y célébraient. A mesure que Constantin avait moins de résistance à craindre de la part des païens, il recommençait à se livrer avec moins de scrupule à des actes d'hostilité contre leur culte. Quelques passages d'Eusèbe, d'Eunape, de saint Jérôme semblent indiquer que dans les quatre dernières années de sa vie il renouvela son premier édit contre les sacrifices. Mais il n'est point prouvé que cet édit ait été mis immédiatement à exécution, tout au moins qu'il l'ait été d'une manière générale.

Constantin ne changea presque rien à l'état religieux de l'occident ; il y laissa subsister les temples, se laissa dédier celui de la Concorde restauré par Anicius, n'abdiqua point le titre de souverain pontife et, probablement, pour ne point trop s'engager, ou paraître s'engager avec le clergé, ne reçut le baptême que peu de temps avant sa mort. En un mot, s'il fit quelques pas vers l'abolition de l'idolâtrie, il en laissa davantage à faire à ses successeurs. Néanmoins, sous son règne, le christianisme était devenu sans contredit la religion de l'empire, et c'est avec l'appui du pouvoir impérial que nous le verrons désormais poursuivre sa lutte contre le polythéisme gréco-romain.

Les résultats de cette alliance ne tardèrent pas à se faire sentir. Depuis que l'Église eut gagné cet auguste prosélyte, tous ceux qui ne tenaient qu'extérieurement à la religion de leurs pères, et qui avaient quelque faveur à espérer du monarque, s'empressèrent de lever l'obstacle qui aurait pu nuire à leur avancement. Les courtisans imitèrent les premiers l'exemple de leur souverain. Beaucoup d'autres cherchèrent à mériter les distinctions, les charges, les présents réservés aux partisans du nouveau culte, et à partager avec eux les dépouilles des temples ; des bourgades entières, pour être élevées au rang de cités, se déclarèrent chrétiennes. Il est dit dans les Actes de saint Sylvestre qu'à

Rome, dans l'espace d'une seule année, 12,000 chefs de familles se firent baptiser, moyennant le don d'une robe blanche à chaque néophyte. Constantin n'eut pas de peine à reconnaître l'efficacité de ces moyens de persuasion ; il en recommande lui-même l'emploi aux évêques, et l'on peut juger en effet de la multitude des prosélytes, que l'Église vit affluer dans son sein, par les exclamations triomphantes d'Athanase dans ses livres contre le paganisme, composés à cette époque, et d'Eusèbe lui-même qui, n'ayant survécu que trois ans à Constantin, semble déjà néanmoins voir l'empire entier converti à Jésus [1].

Constantin, voulant consolider après lui le christianisme dans ses États, avait donné aux trois fils qui devaient lui succéder des précepteurs chrétiens ; par malheur, il ne put leur donner en même temps ni sa prudence, ni son génie, et les évêques dont ils étaient entourés leur inculquaient plus souvent les maximes d'un faux zèle que celles de la modération ; nous en pouvons juger par les exhortations de Julius Firmicus Maternus, qui, d'astrologue païen et superstitieux, était devenu un évêque ignorant et fanatique; dans son livre « de l'erreur des religions profanes, » il proposait pour modèle aux princes chrétiens les ordonnances des rois de Juda contre les idolâtres. — Trop dociles à de telles leçons, Constance et Constant qui, après la mort de leur frère aîné Constantin II (340), se partagèrent l'empire, publièrent de concert l'année suivante un édit dans lequel, invoquant une loi de Constantin, ils décrétaient de nouveau l'interdiction générale des sacrifices [2]. Cet édit, d'une sévérité prématurée, ne fut guère plus ponctuellement exécuté que du temps de Constantin. En tout cas, il fut bien loin de l'être d'une manière générale ; et les magistrats de Rome ayant, sous prétexte de cette loi, fait abattre plusieurs temples de la campagne environnante, qui se trouvaient abandonnés, Constant, en 342, s'efforça de mettre des bornes à cette destruction, en ordonnant de ménager les temples situés hors des villes [3].

[1] Leblant remarque que, tandis qu'au troisième siècle on trouve dans les inscriptions tumulaires du nord de la Gaule l'indication de 70 monuments païens, dès le début du quatrième ces indications deviennent extrêmement rares, tellement que les dernières mentionnées sont des années 303, 355, 440. (*Inscriptions de la Gaule*, 1856, I, 357.)

[2] *Cod. Theod.*, XVI, 10, 2. *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.*

[3] Mais tout en ordonnant de respecter les monuments de la religion païenne, il

Depuis l'an 350, les circonstances semblèrent, il est vrai, justifier un redoublement de rigueur. Constant, le troisième des fils de Constantin, fut assassiné par le capitaine de ses gardes, Magnence, qui prétendait à l'empire. Après la défaite de Magnence, de nouveaux prétendants s'élevèrent contre Constance, désormais seul héritier du trône. Chacun d'eux avait ses partisans, qui, espérant par leur moyen s'élever aux honneurs et à la fortune, consultaient mystérieusement l'avenir à leur sujet dans des sacrifices magiques. On comprend aisément le danger de pareilles consultations. Les prédictions de ce genre amènent fréquemment l'événement qu'elles annoncent, parce qu'elles encouragent les complots destinés à le réaliser. « Du vœu au crime, dit Tacite[1], le passage est aisé. » Dans l'état de continuelle appréhension où elles tenaient Constance, il interdit plus sévèrement encore que son père les sacrifices nocturnes[2]. Mais qui lui répondait qu'aux sacrifices ordinaires il ne se mêlât aussi quelque consultation magique, quelque pensée de complot? Il lui parut plus simple d'interdire à la fois toute espèce de sacrifices. De l'an 353 à l'an 356, se succédèrent des édits de plus en plus rigoureux pour leur prohibition, pour la fermeture des temples, la destruction de tous ceux où l'on s'obstinait à sacrifier; et enfin, en 356, une nouvelle loi portant la peine de mort contre quiconque serait convaincu d'avoir sacrifié ou adoré les idoles.

Ces derniers édits ne furent sans doute que rarement exécutés. Dans les provinces, où les conspirateurs étaient peu nombreux, ou les païens encore trop redoutables pour qu'on pût les vexer impunément, les temples, les autels, le culte des idoles furent en général épargnés. A Alexandrie, où le peuple tremblait de voir cesser les bienfaisantes inondations du Nil, on respecta les sacrifices : les dieux continuèrent à être adorés avec ferveur. A Rome, où Constance vint en 357 pour se faire décerner les honneurs du triomphe, il montra pour l'ancien culte tous les ménagements qui pouvaient lui concilier les suffrages populaires[3]. « Il respecta, dit Symmaque, les privilèges des Vestales,

confirmait la loi qui en interdisait les actes : *Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit.* (*Cod. Theod.*, XVI, I, 10.)

[1] Tacite, *Hist.*, I, 22.

[2] *Cod. Theod.*, XVI, 10, l. 5. *Aboleantur sacrificia nocturna, Magnentio autore permissa, et nefaria licentia deinceps repellatur.*

[3] Symmachus, *Epp.*, X, 54.

distribua des sacerdoces aux patriciens, fournit les allocations pour les cérémonies, et accompagnant le sénat dans les rues de Rome, il en contempla d'un œil serein les sanctuaires, lut les inscriptions en l'honneur des dieux, s'informa de leur origine, loua leurs fondateurs, enfin, malgré son attachement à un autre culte, respecta l'ancienne religion de l'empire. »

Mais ailleurs, si les édits de Constance ne furent pas strictement exécutés, ils donnèrent lieu à des actes de rigueur très marqués contre les païens et contre leur culte. Dans quelques provinces d'orient, il fit fermer ou détruire des temples célèbres, en fit convertir d'autres en églises et en distribua les trésors au clergé et aux gens de sa cour, il profana le temple de Minerve à Sparte, fit abattre celui d'Esculape en Cilicie, usa en un mot d'assez de rigueur pour s'attirer les invectives de Libanius, qui le qualifiait de « nouveau Salmonée, ennemi juré des dieux. » C'en fut assez pour que le parti païen saisît la première occasion, dès qu'un chef habile et puissant se mettrait à sa tête, pour s'efforcer de reprendre le dessus. C'est ce qu'on vit en effet le jour même de la mort de Constance. Mais, pour nous rendre raison du succès passager de cette tentative, il est nécessaire, avant tout, de compter les appuis qui lui restaient et de faire en quelque sorte l'inventaire de ses forces.

Toute religion qui compte plusieurs siècles d'existence a dû nécessairement créer, chez les peuples qui la professent, des habitudes, des mœurs, des intérêts en conformité avec elle et qui lui servent d'appui, longtemps après que son prestige a commencé à se dissiper. Aussi est-ce d'ordinaire aux deux extrémités du corps social que les cultes vieillis trouvent les partisans les plus nombreux et les plus tenaces. Tandis que les classes privilégiées y demeurent attachées par un esprit de conservation plus ou moins intéressé, la foule ignorante y adhère par esprit de préjugé et de routine.

Telle était encore la situation au commencement du IVme siècle, principalement dans l'empire d'occident. Le peuple tenait toujours, sinon à ses anciennes croyances qu'il ne se mêlait pas de juger, du moins à ses fêtes, tour à tour riantes et pompeuses, à ses jeux, à ses spectacles, à ses temples, principal ornement des villes, à ses sacrifices accompagnés de joyeux banquets, et tous ces avantages lui devenaient

plus chers encore depuis qu'il était menacé de les perdre, et qu'il commençait à se les voir ravir.

C'était par des liens plus sérieux, qu'en occident, surtout à Rome, les classes élevées demeuraient attachées au paganisme. C'était le culte de leurs ancêtres vénérés, le culte d'un État dans lequel elles tenaient le premier rang ; il formait à leurs yeux une partie essentielle, si ce n'est la base même de sa constitution ; devant ses autels se prêtaient les serments civiques ; son sacerdoce, ses oracles, ses aruspices étaient le grand ressort de son gouvernement. C'était en un mot par sa religion, qu'à leurs yeux Rome avait prospéré, que son empire s'était si prodigieusement étendu ; l'attaquer, c'était miner les fondements de sa prospérité et de sa gloire. Le « culte de nos pères, les dieux, les mœurs, les croyances de nos pères, » *mores majorum*, c'était là l'argument que, depuis trois siècles, on ne cessait d'opposer aux attaques du christianisme, et qui, déjà plus d'une fois, avait arrêté les mesures subversives de Constantin et de ses fils.

En orient, ni les classes populaires, ni les classes aristocratiques ne prêtaient au paganisme un aussi solide appui. La multitude, élevée sous l'influence de la philosophie grecque et sourdement travaillée par l'incrédulité, laissait les agents du pouvoir confisquer impunément les ornements et les trésors des temples. Quant à l'aristocratie, à peine restait-il en orient une classe digne de ce nom ; les conquêtes des Grecs, puis celles des Romains, avaient depuis longtemps ruiné l'ancienne noblesse des villes ; les empereurs l'avaient remplacée par une sorte de noblesse administrative et factice, sans illustration personnelle, sans racines dans le sol, et qui n'avait qu'un faible intérêt au maintien des anciennes institutions religieuses. Mais le paganisme y trouvait d'autres soutiens.

Outre les prêtres, dont le zèle, il est vrai, sauf en Égypte, n'était pas des plus ardents, c'étaient d'abord les rhéteurs et en général ceux qui, par goût, par mode ou par vocation, étaient voués à l'étude et à l'enseignement de la littérature classique. Tous les chefs-d'œuvre de la poésie, ainsi que de l'art, avaient été conçus sous les inspirations de la mythologie païenne ; c'était chez elle que les rhéteurs puisaient encore leurs sujets de déclamation, leurs lieux communs oratoires. « Entre l'ancienne religion et l'ancienne littérature, il y avait, comme l'exprimait Libanius[1], une étroite parenté ; mépriser l'une, c'était mépriser

[1] Ed. Reiske, Altenburgi, 1791, t. II, p. 591.

l'autre. » Aussi les écoles de rhétorique, si nombreuses en orient, étaient-elles peuplées de païens qui se montraient généralement hostiles au christianisme. L'école d'Athènes en particulier était notée sous ce rapport. Les rhéteurs les plus distingués du IVme siècle, Libanius lui-même, Himerius, Themistius, Symmaque partageaient cette disposition, et manifestaient en toute occasion leur répugnance ou leur dédain pour la « littérature exotique et barbare, importée par les juifs et les chrétiens. »

Le paganisme en orient commençait aussi à trouver un appui plus solide encore dans le néo-platonisme, cette nouvelle philosophie qui, esquissée à la fin du IIme siècle par Ammonius Saccas, systématisée par le génie de Plotin, amalgamait ensemble les systèmes grecs, le platonisme surtout avec ceux de la théosophie orientale. Purement philosophique à son origine, et même se rapprochant à quelques égards du spiritualisme chrétien, après avoir cherché en vain à l'absorber, à se l'assimiler comme tant d'autres systèmes, voyant ses avances repoussées, et reconnaissant les prétentions du christianisme à une domination exclusive, qui menaçait la philosophie aussi bien que le paganisme, elle l'avait combattu au IIIme siècle par la plume de Porphyre, et maintenant, témoin de son triomphe, sous Constantin, elle n'hésita pas à s'allier avec l'ancienne religion, dont elle se fit un rempart contre la religion nouvelle.

Sans doute les néo-platoniciens ne pouvaient, sans abjurer leurs propres principes, et compromettre leur réputation auprès des esprits éclairés, admettre le paganisme tel qu'il était professé par la foule. Mais, à l'aide d'ingénieuses allégories, détournant le sens des mythes et des rites qu'ils empruntaient à la religion populaire, ils prétendaient y retrouver, symboliquement exprimées, les plus hautes vérités de leur philosophie, et c'était après l'avoir ainsi travesti à leur manière, qu'ils l'embrassaient et s'en déclaraient les champions.

C'est du syrien Jamblique, chef de l'école d'Alexandrie sous Constantin et mort quatre ans avant lui (333), qu'on fait dater généralement cette remarquable évolution du néo-platonisme, cette alliance intime qu'il contracta avec le paganisme. Ammonius, Plotin, n'avaient été que des philosophes. Porphyre, par amour pour la philosophie, avait déclaré la guerre au christianisme. Jamblique, pour assurer à la philosophie un nouveau soutien, se fait païen et païen fervent; il passe

une partie de sa vie dans le temple de Daphné, va tous les soirs, accompagné de ses amis, sacrifier dans un faubourg d'Antioche, et se vante d'opérer des prodiges et des évocations mystérieuses. Après lui, Sopater, Salluste, Maxime d'Éphèse, Chrysanthe, Eunape, Proclus, et une foule d'autres sectateurs de l'école d'Alexandrie, jusque vers le milieu du VIme siècle, entrèrent dans la même voie et déployèrent le même zèle [1].

Tels étaient sous Constantin et ses fils les principaux auxiliaires du paganisme. A la multitude ignorante et aux classes privilégiées qui le soutenaient, surtout en occident, se joignaient, en orient, les amis de l'ancienne littérature et les partisans du néo-platonisme, les rhéteurs et les philosophes. Néanmoins, dans l'état de décadence où se trouvait le polythéisme, tous ces auxiliaires ensemble n'eussent point réussi à provoquer une réaction sérieuse en sa faveur, sans l'événement qui fit monter sur le trône un jeune prince éminemment qualifié pour être l'instrument de cette *réaction*. Il fallait un Julien pour défaire l'œuvre de Constantin et de Constance.

2. DE JULIEN A THÉODOSE

Après la mort de Constantin, ceux qui voulaient assurer l'empire à ses trois fils avaient, sinon par l'ordre exprès, du moins avec l'assentiment de Constance, fait massacrer à la fois par ses troupes les deux fils que Constance Chlore avait eus de sa seconde femme, fille de Maximien, savoir Julius Constantius et Annibalien, sept de leurs enfants et deux des principaux personnages de la cour de Constantin. Deux fils de Julius Constantius, Gallus et Julien, avaient seuls échappé à ce massacre. Constance s'était chargé de l'éducation de ces deux nobles rejetons; mais son apparente tendresse n'était qu'un prétexte, pour s'assurer d'eux et les mettre hors d'état de lui disputer le diadème. Après les avoir fait baptiser et instruire dans la religion chrétienne, il les avait voués dès leur bas âge à la carrière ecclésiastique, il voulait en faire des évêques pour être plus sûr qu'on n'en ferait jamais des empereurs, et déjà il leur faisait remplir l'office de lecteurs dans le service divin.

[1] De là vient que nous n'avons pas dans cette période, comme dans la précédente, à décrire séparément la lutte du christianisme avec le paganisme et avec la philosophie, puisque celle-ci, dans son école prédominante, dut se résigner à combattre sous l'étendard de l'ancienne religion.

Julien[1] avait sept ans à la mort de son père ; dès qu'il eut atteint l'âge de 16 ans, Constance le relégua avec son frère Gallus dans un domaine impérial près de Césarée en Cappadoce, en leur interdisant toute communication au dehors. Là, séparés du reste du monde et sous la direction exclusive de précepteurs chrétiens, ou que du moins Constance croyait tels, ils étaient formés à toutes les pratiques de la dévotion du temps ; il passaient une partie de leur journée à visiter des églises, à converser avec de pieux solitaires, et, par forme de récréation on leur faisait bâtir ensemble une chapelle sur le tombeau du martyr Mammas près de Césarée.

Gallus, d'un naturel lent et mou, appesanti par la captivité, se soumit sans résistance à tout ce qu'on exigeait de lui, et les auteurs chrétiens lui rendent ce témoignage, que sa piété ne se ralentit pas un seul instant dans tout le cours de sa vie ; mais le caractère de Julien était moins docile. Son génie actif, remuant, déjà même belliqueux et passionné pour la gloire, se révoltait contre les occupations monacales qui lui étaient imposées, et surtout contre la volonté malveillante qui les lui imposait. Pendant que le côté de la chapelle de Mammas, auquel son frère travaillait, avançait rapidement, on remarquait que le sien tombait en ruines, comme si, disent les historiens chrétiens, cette terre consacrée eût repoussé l'ouvrage du futur apostat, ou plutôt sans doute, à cause du dégoût profond qu'il apportait à ce travail. On observait encore, dit Grégoire de Nazianze, que dans les déclamations auxquelles on exerçait les deux frères sur les questions religieuses du temps, Julien se chargeait toujours de la cause du paganisme, sous le prétexte qu'elle était la plus difficile et la plus propre à développer ses talents.

Tandis qu'il n'apportait à ces exercices religieux que de la contrainte et de l'ennui, il recueillait au contraire avec avidité les leçons de ceux qui étaient chargés de l'instruire dans la philosophie et la littérature grecque. Encore enfant, il étudiait Platon, Aristote, il se pénétrait des principes du stoïcisme auxquels son précepteur Mardonius, Scythe d'origine, était secrètement attaché ; il se montrait surtout enchanté d'Homère et de ses vaillants héros. Après quelques années de captivité à Macellum, il obtint (351) la permission de se rendre à Nicomédie et

[1] Voy. Wiggers, *Julian der Abtrünnige ; Zeitschrift für hist. Theol.*, 1837. — Gaston Boissier, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet, 1880 — Adrien Naville, *Julien l'Apostat*, 1877.

un peu plus tard à Athènes (354). Dans ces deux villes, foyers principaux de la littérature et de la philosophie, Julien se livra tout entier à ses goûts dominants. L'empereur, qui les connaissait et qui en craignait les conséquences pour sa foi et surtout pour sa fidélité, en l'envoyant à Nicomédie, lui avait défendu sévèrement d'y suivre les leçons de Libanius. Il n'en fallut pas davantage pour inspirer au jeune prince une extrême envie de le connaître ; ne pouvant se mêler à la foule de ceux qui accouraient pour l'entendre, il se procura ses déclamations, ses discours, les lut avec passion, et cette passion, bien connue dans Nicomédie, le lia toujours plus intimement avec les sophistes et les rhéteurs.

C'est de là qu'il faut faire dater son projet de rétablir le culte païen. Jusqu'alors la direction de ses sentiments religieux était purement négative : c'était l'aversion pour le christianisme ; et qui pourrait s'en étonner? Le christianisme ne se présentait à son esprit qu'avec un cortège de souvenirs amers et de sinistres pressentiments. C'était la religion du meurtrier de sa famille, celle de son protecteur hypocrite, de son ennemi secret, de son geôlier, du ravisseur de ses biens; c'était celle de ce ramas de courtisans, d'eunuques, de valets de tout rang qui remplissaient le palais impérial; c'était la chaîne que lui avait forgée la tyrannie et, ce qui était plus insupportable encore pour le jeune prince, le masque que par prudence il se voyait condamné à porter.

Cette haine profonde pour le nom chrétien ne l'avait point encore ramené aux anciennes divinités de l'empire; dans le commerce des philosophes, il avait puisé trop de lumières, pour n'être pas choqué, comme lui-même le disait alors, de l'absurdité des mythes du paganisme, et de l'indignité des dieux qu'Homère avait chantés [1]. Il était pour lors tout entier à la philosophie ; il pensait avec Socrate, avec Platon, avec Aristote, il réglait sa vie sur les préceptes de Zénon. Mais pouvait-il espérer de convertir à la philosophie ce peuple qu'il aspirait à gouverner un jour et de détrôner le christianisme autrement qu'en lui opposant une religion positive? C'est ici que lui vint en aide l'influence des sophistes néo-platoniciens dont il s'était entouré, et qui, pour le guérir de ses préventions, lui montrèrent comment, sous ces mythes et ces rites,

[1] Cette haine pour l'ancienne mythologie lui est quelque part reprochée par Libanius.

absurdes en apparence, se trouvaient figurées les plus hautes vérités philosophiques, comment, dans ces dieux qu'il ne pouvait s'empêcher de mépriser, la Grèce adorait à bon droit, ici les forces agissant dans la nature, là les attributs du Dieu suprême, en Minerve sa sagesse, en Vénus sa force créatrice, en Cybèle sa providence. Ils surent avant tout éveiller et mettre à profit son ambition, en l'entretenant des hautes et saintes destinées que les oracles lui annonçaient. C'était à son intention, lui disaient-ils, qu'ils fouillaient dans les entrailles des victimes, en tiraient des présages qui le désignaient d'avance comme le restaurateur, tout à la fois, de l'ancien culte et de l'ancienne grandeur de l'empire. A l'âge de vingt ans, dans un voyage qu'il fit en Ionie, avec Maxime d'Éphèse, il se lia avec les plus célèbres hiérophantes du temps, qui l'initièrent à leurs mystères. Pendant son voyage à Athènes il se fit initier de même à ceux d'Éleusis, et crut dès ce moment soutenir un commerce intime avec les dieux [1].

Cependant aussi longtemps que Constance vécut, il fut obligé de cacher ses vrais sentiments. Élevé en 350 à la dignité de César, grâce à la faveur de l'impératrice Eusebia, et placé à la tête du gouvernement des Gaules, le renom qu'il s'était acquis, par ses brillantes victoires sur les Germains et par son excellente administration, avait éveillé au plus haut degré la jalousie de l'empereur [2]. Julien se sentait plus que jamais surveillé, espionné, il savait que son auguste cousin n'attendait qu'un prétexte pour se défaire de lui, et il se garda bien de le lui fournir en dévoilant son apostasie. Il continuait donc à fréquenter le culte chrétien, il prenait part à ses fêtes, il alla même, selon Socrate, jusqu'à se faire raser et vivre à la manière des moines. Mais en secret, il ne manquait pas sans doute de consacrer aux dieux ses jeûnes et ses mortifications.

Cette dissimulation à laquelle Julien fut contraint pendant dix ans, ne fit sans doute que fortifier ses sentiments antichrétiens. Aussi, lorsque dès l'an 360 le vœu unanime de son armée l'eut proclamé empereur, et à plus forte raison lorsque la mort de son cousin lui eut permis de prendre possession du trône, il déclara ouvertement ce qu'il était et, pendant la courte durée de son règne, déploya pour le rétablissement

[1] Socrate, *Histoire ecclésiastique*, III, 23.
[2] Julianus, *Ad S. P. Q. Athen.*, opp. Lipsiæ, 1696, I, p. 277.

du paganisme l'infatigable activité dont il était doué, et les ressources variées qu'il trouvait dans sa puissance et dans son génie.

Peu de princes sont en état de prêter au culte qu'ils patronnent l'appui de leurs talents littéraires. Julien partageait cet avantage avec Constantin, et il en usa largement en faveur d'une cause différente. Il composait en l'honneur des dieux des discours apologétiques dans lesquels il justifiait à la manière des néo-platoniciens, contre les esprits forts, les mythes du paganisme. Mais, comme il y avait dans l'esprit de Julien moins de véritable passion pour l'ancien culte, que de haine contre le culte nouveau, il se signala surtout comme écrivain par sa polémique antichrétienne. Non content d'attaquer indirectement le christianisme dans plusieurs de ses satires[1], il employa ses quartiers d'hiver à Antioche à la composition d'un écrit polémique fort étendu, si nous en jugeons par les fragments que nous en a conservés Cyrille dans sa réfutation qui paraît ne se rapporter qu'à l'un des sept livres dont il se composait[2]. En voici le début[3] : « Je veux dire à tout l'univers comment je suis arrivé à cette persuasion, que la doctrine chrétienne n'est qu'un tissu de mensonges inventés par la malignité humaine, qu'elle n'a rien de divin, etc. » Puis il se fait fort de prouver que les chrétiens, en renonçant à la fois à ce qu'avaient de meilleur le culte des juifs et celui des païens, leur ont emprunté ce qu'ils avaient de pire, savoir aux juifs leur impie négation des dieux, aux plus corrompus des païens leurs mauvaises mœurs, et en avaient formé un monstrueux amalgame, qu'il leur plaisait d'appeler un culte divin. Dans ce but, il passait en revue les doctrines chrétiennes, et tantôt y montrait des plagiats faits au paganisme et à la philosophie, tantôt des fictions bizarres et absurdes. La connaissance que Julien avait acquise des Livres sacrés par ses fonctions de lecteur et qu'il mettait à profit dans cet ouvrage, l'habileté avec laquelle il choisissait et encadrait ses citations, de manière à présenter l'Écriture sous le jour le plus désavantageux, et profitait des abus déjà introduits dans le christianisme, tels que le culte des saints et des reliques, le ton d'assurance qu'il prenait dans ses assertions, ses talents de rhéteur, peut-être aussi sa qualité de souverain, contribuaient, malgré l'évidente injustice de la plupart

[1] Voy. Julianus, *Contra Cæsares*, *Misopogon* et *Epistolæ*.
[2] Voy. Flügge, *Gesch. der theol. Wissensch.*, t. 2, p. 28.
[3] Cyrille Al., *In Julian.*, opp. Bâle, 1528, I, p. 10-52.

de ses attaques, à les rendre dangereuses pour les chrétiens de son temps. Cyrille nous atteste[1] que l'ouvrage de Julien avait ébranlé non seulement des esprits légers et frivoles, mais encore des hommes réellement avancés dans la foi; et c'est pour cela qu'il se crut obligé, même assez longtemps après la mort de l'apostat, d'en publier une réfutation étendue, indépendamment de celles qu'en avaient faites Apollinaire et Philippe de Sidé.

Cependant Julien, tout en combattant le christianisme, ne pouvait s'empêcher d'être frappé de plusieurs des avantages qu'il possédait sur le culte ancien. Quelque déchue que l'Église fût déjà de ses vertus primitives, Julien reconnaissait ce qui lui en restait encore, bien qu'il n'y voulût voir que de belles apparences sans réalité; il lui enviait le zèle, la charité, l'hospitalité de ses membres, la dignité, les lumières, les vertus de ses ministres, la régularité de sa discipline et de son culte, et persuadé qu'elle ne devait la rapidité de ses progrès qu'à ces divers éléments, il entreprit de les transplanter dans le culte qu'il avait à cœur de rétablir. Le titre de souverain pontife uni à la dignité impériale l'autorisait à travailler à ces changements, et c'est en cette qualité qu'il écrivit les lettres où il trace son plan pour la réforme du polythéisme[2]. « Si l'hellénisme, dit-il dans un de ses écrits[3], ne fait pas les progrès qu'il devrait faire, c'est la faute de ceux qui le professent, » et, sans doute, aurait-il voulu dire aussi (mais il parlait à un pontife), la faute de ceux qui sont à sa tête[4].

Plein de cette idée, il établit[5] dans toutes les villes des écoles publiques correspondantes à nos églises, où l'on devait faire des lectures et des explications soit sur la morale, soit sur les mystères; il ordonna des prières régulières récitées par deux chœurs, il décréta des châtiments déterminés pour chaque faute, des préparations pour initier le peuple aux rites sacrés. Il voulait bâtir des hôpitaux et des espèces de monastères ou lieux de méditation et de retraite pour les célibataires. Dans les lettres ci-dessus citées, il retrace les qualités désirables chez les prêtres des dieux, il veut qu'on les choisisse parmi les citoyens les plus

[1] Cyrille, *In Julian. Proœmium.*
[2] Julianus, Ep. 49, *Ad Arsac.*
[3] Ep. 63, *Ad Theod.*
[4] Ep. 49, *Ad Arsac.*
[5] Greg. Naz., *Orat.*, 4.

pieux et les plus respectables, sans s'inquiéter d'ailleurs de leur naissance, ni de leur fortune, qu'on destitue tous ceux qui s'acquitteraient mal de leurs fonctions[1], comme il en donna lui-même l'exemple en suspendant pour trois mois un prêtre indigne[2]. Il voudrait voir le sacerdoce païen travailler, comme celui de l'Église chrétienne, à instruire les peuples par la prédication, et se distinguer comme lui par l'étendue de ses lumières. Dans ce but, il recommande aux prêtres de se nourrir des écrits des philosophes et des auteurs les plus distingués, en évitant toutefois avec le plus grand soin ceux des épicuriens et des auteurs satiriques ou érotiques; il leur prescrit d'apprendre par cœur les hymnes des dieux, puis, s'occupant de leurs mœurs et de leur tenue, il leur recommande la pureté dans les paroles, la simplicité dans le genre de vie, la décence dans le costume, la fréquentation habituelle et exclusive des gens de bien, la dignité dans leurs rapports avec les puissants, l'éloignement de tout spectacle surtout licencieux, de toute compagnie déshonnête, enfin l'exercice de la bienfaisance et de l'hospitalité, car c'est par là, dit-il[3], que les impies galiléens ont fait parmi nous tant de prosélytes.

Il ne met pas moins d'instance à recommander aux fidèles[4] le respect pour les prêtres, l'assiduité dans les temples, la régularité dans le culte des dieux, la charité envers les pauvres, la bienfaisance même envers les ennemis; toutes ces vertus, dit-il, dont les chrétiens ont revêtu l'apparence pour accréditer leur impiété, mais que les païens doivent pratiquer véritablement, à l'exemple de leurs aïeux.

Julien, il faut lui rendre cette justice, joignait à beaucoup d'égards l'exemple au précepte. Son instituteur Mardonius, qui prévoyait qu'il devait régner[5], semble l'avoir formé pour relever par ses vertus tout à la fois l'empire et le paganisme; il lui avait inculqué les principes du stoïcisme le plus sévère, et donné d'excellentes maximes de conduite qu'il aimait à se rappeler et à pratiquer[6]. Julien était non seulement

[1] Julianus, *Fragments*, t. I, p. 197.

[2] Ep. 62.

[3] *Fragments*, I, p. 305. Grég. de Naz. (or. 4, c. 112) se moque avec beaucoup d'esprit de l'absurdité de cette invitation.

[4] *Fragments*, I, p. 293.

[5] Julianus, *Misopogon*.

[6] Ibid.

simple, mais austère dans son genre de vie, d'une chasteté exemplaire dans ses mœurs, ennemi de toute licence et de toute mollesse, et il fit sous ce rapport des réformes considérables à la cour efféminée et corrompue de Constance ; il n'assistait que rarement et avec une extrême répugnance aux représentations théâtrales et aux jeux du cirque. Au contraire, il déployait un zèle incomparable pour le culte des dieux [1]. Ses jardins étaient remplis d'autels et de statues des divinités auxquelles il rendait ses hommages ; il avait dans son palais une chapelle dédiée à Apollon sa divinité favorite, à laquelle soir et matin, et sous le nom d'Hélios, il offrait des sacrifices. Hélios était pour lui l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde visible. Dans ces cérémonies, on le voyait remplir souvent les offices les plus subalternes, apporter le bois, allumer le feu, plonger le couteau dans le cœur de la victime. Économe, souvent même parcimonieux pour sa personne, il prodiguait sans regret en hétacombes ses propres trésors et ceux de l'empire [2] ; enfin, au dire d'Ammien, qui ne peut s'empêcher lui-même de se plaindre et de se railler de cet excès de dévotion, ce fut un dicton populaire à Antioche, que si Julien revenait vainqueur de son expédition contre les Perses, il ne resterait pas une seule pièce de bétail dans tout l'empire [3].

L'exemple du prince trouvait sans doute des imitateurs [4]. « Partout, dit Libanius, on jouissait de l'agréable aspect du feu sacré brûlant sur les autels, des victimes versant leur sang, de la fumée de l'encens, des cortèges pompeux des prêtres, etc. » Mais Julien n'était encore qu'à demi satisfait ; il trouvait froides les démonstrations de zèle qu'on affectait pour lui plaire ; ses sujets n'avaient pas acheté, comme lui,

[1] Amm. Marc., l. XXII, c. 5.

[2] Comme Julien détestait le christianisme, on comprend qu'il fut l'empereur favori de quelques philosophes du XVIIIme siècle, qui, à ce titre, ne voulaient voir en lui qu'un prince des plus éclairés. Voltaire, dans une lettre écrite en 1735, s'emporte contre ceux qui prétendaient que Julien avait été bigot et superstitieux. Sans doute il était au fond moins païen qu'il ne croyait l'être, il était même né pour être philosophe plutôt que païen, mais la philosophie lui paraissant un levier insuffisant pour combattre la religion nouvelle, il s'efforça de rallier contre elle les partisans de l'ancien culte, et ce fut justement sa haine contre le christianisme qui en fit un païen superstitieux et bigot, « tournant, comme dit Chateaubriand, le visage au passé, le dos à l'avenir » (*Études historiques*, II, 57).

[3] Amm. Marc.

[4] Theod., III, 6.

par dix ans de dissimulation et de contrainte, le plaisir de sacrifier aux dieux; les fêtes idolâtres n'avaient pas pour eux, comme pour lui, le charme de la nouveauté et des souvenirs de délivrance. Ils voyaient avec surprise le zèle de néophyte qu'il déployait. Souvent, dans les processions, il n'avait pour tout cortège que quelques vieilles femmes; il remarquait avec chagrin que bien des personnes ne sacrifiaient qu'à regret, que d'autres ignoraient tout à fait les règles des sacrifices; les prêtres surtout le secondaient mal et ne répondaient guère à ce qu'il attendait d'eux, témoin son désappointement à la fête d'Apollon Daphnicus, lorsqu'il ne trouva dans le temple aucun gâteau préparé, pas un seul grain d'encens, et pour toute victime une oie que le prêtre avait apportée [1].

Julien fut encore moins heureux dans la réforme morale qu'il méditait et dans laquelle il se piquait de servir d'exemple. On n'ente pas ainsi à volonté sur une religion les caractères d'une autre, on ne fait pas porter à la religion des sens les fruits de la religion de l'esprit. Les vertus que Julien déployait, il les devait non au paganisme, mais à la philosophie, indirectement peut-être, sans qu'il s'en doutât, au christianisme lui-même qu'il avait à cœur d'éclipser. Mais il ne pouvait se flatter de les faire éclore sur le tronc mort du polythéisme, ni de voir cet ancien culte, en se régénérant, gagner de nouveau le respect des populations et se soutenir ainsi par sa propre excellence. Aussi, dès le commencement de son règne, joignit-il à ses efforts comme souverain pontife, les mesures plus efficaces qu'il prit, en qualité d'empereur, pour relever le paganisme.

Ne pouvant espérer de conquérir au polythéisme des adhérents zélés et sincères, il chercha du moins à lui en procurer de quelque nature qu'ils fussent; plutôt que d'échouer dans le dessein qu'il s'était proposé, il se résigna à la triste ressource d'acheter des prosélytes, et en cela, malheureusement, il faut bien en convenir, il n'eut trop souvent qu'à imiter ce que ses prédécesseurs avaient fait pour le christianisme.

Constantin avait accordé des privilèges aux bourgades et aux cités qui brûlaient leurs idoles; Julien les leur enleva pour les transporter à celles qui montraient le plus d'ardeur à revenir au culte des faux dieux.

[1] Misopogon.

C'est ainsi[1] qu'il remit de nouveau le bourg de Constantia sous la dépendance de la ville de Gaza, dont Constantin l'avait affranchie.

Constantin, surtout Constance, avaient prodigué à ceux qui se déclaraient chrétiens des charges, des honneurs, des magistratures; Julien en prodigua de même à ceux qui consentaient à sacrifier aux dieux. Il remplit sa cour de littérateurs et de philosophes païens, nomma préfet de Constantinople Modestus qui, après avoir longtemps soutenu contre lui son rival Constance, avait, pour rentrer dans ses bonnes grâces, fait profession publique de polythéisme.

Constantin avait enseigné aux évêques à gagner des prosélytes avec des secours distribués à propos, et avait fait faire aux indigents chrétiens des distributions de vin, de grains, de denrées; Julien, les jours de fête où des largesses avaient lieu dans les camps, faisait placer devant lui du feu et de l'encens, et à mesure que chaque soldat s'avançait pour recevoir la libéralité de l'empereur, les grands qui l'entouraient l'invitaient à sacrifier[2].

L'attrait des récompenses et des honneurs produisit sans doute bien des apostasies. Astérius, évêque d'Amasée dans le Pont, remarquait avec douleur, dans son sermon sur l'avarice, combien d'entre les chrétiens quittaient l'Église pour revenir aux autels, combien il en était que l'appât des honneurs entraînait à renier leur foi, combien de Judas vendaient leur maître pour quelques pièces d'argent. Dans l'armée surtout, les largesses et les sourires de l'empereur encouragèrent bien des défections coupables. Ceux qui, sous Constantin et Constance, avaient été les plus prompts à quitter le culte des faux dieux, furent les plus empressés à y revenir. Cependant on vit sous Julien ce qu'on n'avait pas vu sous Constantin, ni sous Constance, et ce qui devait rassurer les adorateurs du vrai Dieu, c'étaient les renégats, flétris par l'opinion et presque montrés au doigt dans les rues, c'étaient des soldats qui refusaient courageusement le prix de l'apostasie, et d'autres qui, après l'avoir reçu, le rejetaient bientôt avec dédain.

Jusque-là Julien, malgré les dispositions malveillantes qui le guidaient, n'avait rien fait, du moins selon lui, qu'on pût légitimement lui reprocher. Il crut ne rien faire non plus qui ressemblât à de la per-

[1] Sozomène, V, 3.
[2] Sozomène, V, 17.

sécution, en ôtant aux chrétiens le droit d'enseigner dans les écoles de grammaire et de rhétorique et d'expliquer les ouvrages des anciens ; voici comment il cherchait lui-même à justifier cette mesure. « Je ne veux [1], disait-il, obliger personne à changer de sentiments ; je laisse l'alternative de ne point expliquer ces écrivains si l'on condamne leur doctrine ; ou, si l'on veut les expliquer, de montrer par sa conduite et ses discours qu'on approuve leurs sentiments..... » Ceux qui méprisent les croyances d'Homère et d'Hésiode, et qui vivent cependant de leurs écrits, montrent qu'ils sont eux-mêmes esclaves d'un gain sordide, et, pour quelques drachmes, capables de tout. « Et enfin, disait-il ailleurs, qu'ont besoin les chrétiens de connaître la littérature grecque ? L'Écriture ne leur suffit-elle pas [2] ? » Les païens eux-mêmes n'ont pas tous approuvé ces arguments de Julien. Ammien Marcellin blâme l'iniquité de cette nouvelle ordonnance [3] ; mais les chrétiens surtout s'en plaignirent amèrement [4].

Quel était le but de Julien en prenant cette mesure injuste et vexatoire ? On peut croire d'abord, avec Beugnot, qu'elle lui avait été suggérée par les rhéteurs et sophistes païens qui, depuis le règne de Constance, voyaient leurs écoles désertées au profit des écoles chrétiennes, et croyaient ne pouvoir supporter la concurrence, qu'en se faisant donner le monopole de l'enseignement de la littérature classique. Mais Julien était dirigé encore par un autre motif. On a pu remarquer, dans notre revue des écrivains ecclésiastiques de la première période, que les hommes qui, dans le IIme et le IIIme siècle, firent la gloire de l'Église et contribuèrent le plus à la propagation du christianisme, étaient presque sans exception des hommes profondément instruits pour leur temps, non seulement dans les saintes lettres, mais encore dans les lettres profanes, et qui, soit avant, soit depuis leur conversion, avaient étudié avec soin la littérature et la philosophie grecques. Ce n'était pas là assurément qu'ils avaient puisé un zèle et des vertus dont la source était plus haut ; mais c'était là qu'ils avaient appris à faire servir

[1] Julianus, Ep. 42.

[2] *Cont. Christ.*, l. 7, opp. II, p. 229.

[3] Ammien Marcellin, XXII. *Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros, rhetoricos et grammaticos ritûs christiani cultores.*

[4] Socrate, III, 16. Sozomène, VI, 18. Greg. Naz., *Cont. Julianum.*

ce zèle et ces vertus à l'avancement du christianisme; c'était là qu'ils s'étaient rendus capables de convaincre les païens, de confondre les sophistes, de faire ressortir l'excellence du christianisme, d'en exposer les vérités de la manière la plus propre à les faire pénétrer dans l'esprit de leurs contemporains, et d'opposer des raisonnements solides aux sophismes des adversaires de l'Église. Enfin, lors même qu'ils ne réussissaient pas à convaincre, la considération que leur attiraient leurs talents rejaillissait sur l'Église, dont ils étaient membres, et faisait respecter un corps d'où sortaient des hommes si distingués. Il en était encore de même dans le IVme siècle, et les noms d'Eusèbe, de Grégoire de Nazianze, de Basile, nous rappellent non seulement des théologiens, mais encore des littérateurs distingués, des hommes non seulement d'une piété éminente, mais encore d'un profond savoir uni à l'éloquence et au génie. C'étaient là véritablement les remparts et les colonnes de l'Église, et Julien le savait bien. Rien n'approchait de la haine qu'il éprouvait pour tous ceux qui, comme eux, faisaient servir au profit et à l'ornement de la nouvelle religion leur culture et leur érudition classique. Très vain de la réputation que la Grèce païenne s'était acquise dans les lettres, il tenait à lui conserver ce trait de supériorité: « Voyez, disait-il aux chrétiens, si nous ne vous sommes pas supérieurs dans les arts et la sagesse, soit dans les arts utiles, soit dans ceux qui ont l'imitation du beau pour objet, dans la peinture et la sculpture, comme dans l'économie et la médecine. » A Athènes, il avait été singulièrement choqué de voir de jeunes chrétiens se préparer à lui disputer cet honneur. Ce fut cette arme puissante et ce moyen de considération qu'il entreprit de leur ravir; il voulait que, repoussés des écoles païennes de l'État par les principes religieux qu'on y professait, et en même temps privés de leurs propres écoles classiques, ils tombassent peu à peu dans le mépris et le délaissement à proportion qu'ils tomberaient dans l'ignorance; il voulut, en un mot, comme le dit Sozomène[1], « leur ôter les moyens de persuader. » Les chrétiens comprirent fort bien ce danger, et l'historien Socrate fait à ce propos[2] des réflexions judicieuses. Il prouve que l'étude des lettres, loin d'être défendue par l'Évangile, est autorisée par l'exemple de saint Paul, et

[1] Sozomène, V, 18.
[2] Socrate, III, 16.

peut être extrêmement utile pour combattre avec leurs propres armes les adversaires de la foi. Nous verrons plus tard que deux docteurs chrétiens, Apollinaire et son fils, essayèrent de réparer le tort que faisait à l'Église l'interdiction prononcée par Julien en composant, sur des sujets fournis par l'Écriture sainte, des poèmes héroïques, des drames, des odes à la manière de Pindare, des dialogues à la manière de Platon, qu'on expliquait dans les écoles et qu'on mettait entre les mains de la jeunesse chrétienne.

Bientôt Julien poussa plus loin encore son esprit d'intolérance. Sous le même prétexte de servir les chrétiens selon leur goût et de s'accommoder à leurs principes, il ôta non seulement les diverses charges de sa maison, mais le gouvernement des provinces, les emplois civils et militaires à ceux qui refusaient de sacrifier aux dieux[1], alléguant que des chrétiens ne pourraient, par exemple, sans manquer à leurs principes, infliger la peine de mort; c'est surtout dans son camp et en faveur de la discipline militaire qu'il se permettait ces actes d'exclusion.

Mais, comme tant d'autres souverains, il devait éprouver de plus en plus combien il est difficile de s'arrêter sur le chemin de la persécution, une fois qu'on y est entré. Il s'était dit en montant sur le trône que « jamais il ne fournirait aux Galiléens la gloire du martyre; » et cependant il y eut des martyrs sous son règne, il y en eut avec son consentement, il y en eut même par ses ordres. Constantin, en rétablissant les églises et en ordonnant la restitution des immeubles qui leur avaient appartenu, ainsi que celle des propriétés confisquées sur les chrétiens, avait pourvu à ce que le trésor public supportât les dépenses occasionnées par cet édit. Julien, plus rigoureux, ordonna que les temples renversés et dépouillés fussent rétablis aux frais des spoliateurs eux-mêmes. Or, c'était une réparation qu'on ne pouvait que rarement obtenir de leur libre vouloir, et de là des vexations et des persécutions souvent cruelles[2]. Il était impossible en effet que la populace païenne, irritée par les violences du précédent règne, et instruite des sentiments du jeune empereur, n'en profitât pas pour prendre sa revanche. C'était peu pour elle de se venger sur les morts, comme à Sébaste[3], où elle ouvrit le tombeau de Jean-Baptiste, brûla ses os et en dispersa les cen-

[1] Socrate, III, 13.
[2] Théodoret, III, 6.
[3] Ibid., III, 7.

dres ; à Héliopolis, où le diacre Cyrille avait précédemment renversé les statues des dieux, des furieux le massacrèrent, lui ouvrirent le ventre, et mangèrent, dit-on, son foie ; à Dorystole en Thrace, on brûla vif Émilien, coupable des mêmes déprédations.

L'édit de Julien était la cause ordinaire, quoique indirecte de ces violences. Parmi leurs victimes, il en était une qu'il aurait dû protéger avant tout, Marc, évêque d'Aréthuse en Syrie, à qui il avait dû de n'être pas enveloppé dans le massacre de sa famille. Ce prélat, ayant refusé, soit par indigence, soit par scrupule de conscience, de rétablir un temple qu'il avait fait démolir, avait pris la fuite, puis, sachant qu'à cause de lui plusieurs étaient injustement traînés devant les tribunaux, était bravement revenu à son poste. Les païens se jetèrent sur lui, le chargèrent de coups, le traînèrent dans les rues ; femmes, enfants, tous voulurent lui faire quelque blessure, et, après avoir couvert de miel ses plaies, ils l'exposèrent aux mouches. Marc supporta tous ces tourments avec une incroyable fermeté[1], et se refusa obstinément à payer l'indemnité qu'on lui demandait, à quelque petite somme qu'on la réduisît; de la corbeille dans laquelle on l'avait suspendu, il défiait encore les habitants d'Aréthuse : il reçut enfin le coup de mort.

A Gaza, dont la population était animée d'une haine violente contre les chrétiens, trois frères qui, sous Constance, avaient concouru à la démolition des temples, furent traînés par le peuple dans les rues, tués par les femmes à coups de fuseaux, de broches, de seaux d'eau bouillante, jetés à la voirie et enfin brûlés sur un bûcher[2]. Les habitants d'Héliopolis, pour se venger de la destruction de leur temple de Vénus, se portèrent aux outrages les plus infâmes envers des vierges consacrées[3].

Ailleurs Julien ne toléra pas seulement de tels actes de violence, mais il en fut lui-même l'auteur ou le principal instigateur[4]. A Antioche, où il avait fait rouvrir les temples des dieux, il consulta avec beaucoup de solennité l'oracle d'Apollon Daphnicus ; mais l'oracle garda le silence, et les prêtres déclarèrent qu'il ne parlerait pas, à cause des os du martyr Babylas qui étaient ensevelis dans le voisinage. Les chrétiens,

[1] Sozomène, V, 10.
[2] Ibid., 9.
[3] Ibid., 10.
[4] Théodoret, III, 10.

sommés par Julien de transporter ailleurs les cendres du martyr, les reportèrent bientôt à Antioche en procession, chantant des cantiques contre les idoles et leurs adorateurs. Julien, outré de cette démonstration, ordonna à son préfet Salluste de sévir contre ses principaux auteurs. Salluste en fit punir plusieurs, et entre autres un jeune homme nommé Théodore, qu'il fit déchirer par tout le corps, et qui néanmoins survécut à ce barbare traitement. Peu de temps après, par l'imprudence d'un païen, le feu prit au même temple d'Apollon et y causa un dommage considérable. Julien ne manqua pas d'imputer ce sinistre aux chrétiens[1], en fit mettre plusieurs à la torture, et, pour montrer son ressentiment au parti tout entier, il fit fermer la principale église d'Antioche, alors possédée par les ariens. Avant son départ de cette ville, dont l'esprit antipaïen lui avait si fort déplu, il y installa à dessein un gouverneur violent et cruel nommé Alexandre, disant qu'à la vérité Alexandre n'était pas digne d'occuper un tel poste, mais que les habitants d'Antioche étaient dignes d'un tel gouverneur. Les chrétiens, en effet, furent très malheureux sous l'administration de ce lieutenant, qui mit tout en œuvre pour les contraindre à l'apostasie. Théodoret[2] accuse aussi Julien d'avoir fait mourir un général égyptien, Artémius, qui, sous Constance, avait détruit des temples païens, et d'avoir fait honteusement frapper une femme âgée qui, chaque fois qu'il passait devant sa demeure, encourageait de jeunes vierges logées chez elle à chanter des cantiques contre les idolâtres.

C'est avec joie que l'on voit dans ces tristes conjonctures un orateur païen, Libanius, plaider la cause des opprimés ; il reçut chez lui un magistrat chrétien nommé Eusèbe, qui s'était échappé de la prison où Alexandre l'avait fait enfermer et, déclarant qu'il ne le livrerait point, il fit au magistrat des reproches sévères sur sa conduite. Au reste, Libanius ne faisait dans cette occasion que rendre à Eusèbe service pour service, ayant été lui-même protégé par lui sous le règne précédent. On observe, il est vrai, que les traits de violence que nous venons de rapporter furent des exceptions dans la politique religieuse de Julien. En général, il répugna, plutôt par calcul cependant, que par sentiment du devoir et par respect pour le droit, à l'emploi des moyens

[1] Misopogon.
[2] Théodoret, III, 17.

de rigueur, et il aima mieux attirer des sujets dociles que contraindre et châtier des sujets obstinés. C'est le témoignage que lui rendent saint Jérôme [1] et Rufin [2].

Que penser, néanmoins, des mesquines tracasseries dont il usa envers les chrétiens, comme lorsque, à Antioche, il faisait répandre de l'eau lustrale sur toutes les denrées qui se vendaient au marché, afin qu'en les consommant, on se trouvât païen sans le vouloir [3], et lorsque, pour ramener insensiblement ses soldats à l'ancien culte, il faisait peindre sur leurs étendards, à côté de sa propre image, celles de Jupiter, de Mercure ou de tel autre dieu, afin qu'on ne pût saluer l'une sans saluer l'autre, ni se soumettre à la discipline militaire sans faire acte d'idolâtrie [4] ?

Au reste, il paraît que Julien, honteux lui-même de l'emploi de pareils moyens, était sur le point d'en venir aux mesures violentes, et qu'à son départ d'Antioche, poussé à bout par la malveillance qui lui avait été témoignée, il avait menacé les chrétiens de tout son courroux s'il revenait vainqueur de son expédition contre les Perses. On s'attendait donc de sa part à un redoublement de rigueur, lorsqu'on reçut tout à coup la nouvelle de sa mort. Il avait péri dans la mêlée, atteint d'un trait romain, à ce que rapporte Ammien, d'un trait chrétien, comme Libanius le donne à entendre, frappé par un ange, selon Théodoret, mais plus probablement sans doute par la main de l'ennemi.

Il avait régné deux ans à peine. Eût-il régné beaucoup plus longtemps, il n'y a aucune apparence qu'il eût réussi d'une manière durable dans son entreprise. Rétablir par quelque moyen que ce fût, faire refleurir une religion qui déclinait depuis tant de siècles, en détruire une autre qui, depuis trois siècles déjà, faisait de continuels progrès, c'était un projet évidemment chimérique et qui, dans tous les cas, ne pouvait survivre à son auteur. Eût-il eu quelque chance de succès, ce n'était point sur le théâtre où il l'essayait, ni sous la forme dont il avait fait choix, qu'il pouvait réussir. Tandis que c'était en occident que le polythéisme conservait les adhérents les plus nombreux et les plus

[1] *Illiciens magis quam impellens.*

[2] *Non vi neque tormentis sed præmiis, honoribus, blanditiis, persuasionibus.*

[3] Théodoret, III, 14.

[4] Sozomène, V, 17.

tenaces, c'était en orient qu'il entreprenait de le restaurer. Au lieu du paganisme populaire, qui avait encore prise sur la multitude, c'était un polythéisme philosophique, abstrait, raffiné, qu'il avait la prétention de remettre en crédit.

Bien des circonstances, il est vrai, l'empêchaient de s'y prendre d'une autre manière. Il était grec avant tout, grec par sa naissance, par son éducation, par ses goûts, par ses études, par ses relations; tellement que les soldats chrétiens, dans leur mauvaise humeur, l'appelaient *Græculus, Asianus*[1]. C'était sous la forme hellénique et néo-platonicienne qu'il avait embrassé le polythéisme, et il lui eût fallu en quelque sorte se transformer pour se mettre au point de vue de l'aristocratie romaine ou des populations d'occident. Aussi, dans les deux années de son règne, ne put-il se faire illusion sur son peu de succès. Dans les différentes villes qu'il traversa, et surtout à Antioche où il séjourna, il vit sa restauration accueillie avec froideur par les uns, avec dérision par les autres, et, chez ceux-mêmes qui s'y prêtaient, avec une indifférence plus désolante encore que le mépris. Dans cette ville[2], une joie excessive éclata à la nouvelle de sa mort; pendant plusieurs jours ce ne furent qu'assemblées, repas publics, démonstrations d'allégresse dans les théâtres, et Grégoire de Nazianze même alla jusqu'à se déchaîner, dans ses deux discours « contre Julien, » avec plus de véhémence qu'il ne convenait, sur un ennemi qu'il n'avait plus à redouter. Mais il est vrai qu'après cette violence déplacée contre la mémoire de ce prince, il exhorta les chrétiens, dans les termes les plus éloquents, à ne point abuser de leur changement de position pour rendre aux païens le mal qu'ils en avaient reçu. « Montrons, leur dit-il, le contraste entre les inspirations qu'ils reçoivent de leurs idoles et celles que nous recevons de Christ qui, tout glorifié qu'il était, a vaincu sans faire usage de sa puissance. Propageons comme lui l'Évangile au moyen du temps et de la douceur, et ne triomphons de nos ennemis que par la clémence[3]. »

Ces exhortations semblent avoir été comprises des deux premiers successeurs de Julien, qui, tout en rétablissant ce qu'il avait eu dessein de détruire, surent respecter la liberté de leurs sujets.

[1] Ammien Marcellin, XVII.
[2] Théodoret, III, 28.
[3] Grégoire de Nazianze, *Orat.* 4.

Après la mort de Julien, l'armée voulait décerner l'empire à son ami Salluste. Sur son refus, elle se prononça pour le tribun Jovien, qui s'était déjà rendu illustre par ses talents, et bien plus aux yeux des chrétiens par sa foi et son courage [1]. Dans le temps où Julien donnait le choix à ses officiers ou de sacrifier aux dieux ou de perdre leurs charges, Jovien avait préféré renoncer à son poste où cependant l'empereur fut obligé de le maintenir, à cause des nécessités de la guerre [2]. On dit que lorsque les soldats lui déférèrent la souveraine puissance, il s'excusa d'abord de l'accepter, en déclarant que, chrétien comme il l'était, il ne voulait point régner sur des idolâtres. Ils s'écrièrent aussitôt tout d'une voix : « Nous sommes chrétiens comme toi. » et alors il se rendit à leur vœu. Ainsi il avait suffi d'un seul jour, au moins dans l'armée, pour détruire l'œuvre du prosélytisme de Julien, et ramener au christianisme ceux qui ne s'étaient faits païens que par crainte du châtiment ou par l'espoir des récompenses. Le rhéteur Écébole, ancien précepteur chrétien de Constance, plus tard flatteur de Julien et apostat comme lui, jugeant par l'événement qu'il s'était trompé dans ses calculs, revint tout honteux au christianisme et sollicita sa réintégration dans l'Église par des démarches, dont la bassesse remplit de dégoût le cœur de ceux qui en furent témoins. « Frères, s'écriait-il en se couchant devant les portes de l'église, foulez-moi aux pieds comme un sel corrompu et insipide. » Jovien ne fut point dupe de ces conversions brusques et intéressées ; on l'entendit se moquer des courtisans qui, mettant leurs sentiments à l'unisson de ceux du prince, faisaient semblant de servir Dieu, lorsqu'ils ne s'inclinaient réellement que devant la pourpre, et, pour ne pas augmenter le nombre de ces tristes recrues, aussi bien que pour montrer son respect pour les convictions de ses sujets, tout en rendant au clergé chrétien les privilèges religieux qui lui avaient été enlevés, il publia en montant sur le trône un édit de tolérance universelle. Ses mesures contre le paganisme se bornèrent à interdire l'usage de la magie secrète. Il est vrai que Libanius [3] et même Sozomène lui attribuent quelques mesures moins clémentes contre l'ancien culte. Sozomène parle entre autres d'une lettre adressée au gouverneur des provinces [4], où il enjoint à tout le peuple de professer désormais exclu-

[1] Théodoret, IV, 1.
[2] Théodoret, ibid.
[3] *Epitaph. Julian.*, opp. I, p. 619.
[4] Sozomène, VI, 3.

sivement la religion chrétienne. Mais ce n'était là probablement qu'une exhortation à la manière de celle que Constantin avait adressée à ses sujets l'an 324, car le rhéteur païen Thémistius [1] rendit un complet hommage à sa justice, et développa en les louant les principes de tolérance qui lui avaient servi de règle, dans un remarquable discours qu'il prononça à Olympie lors de son élévation au consulat, et qu'il répéta ensuite à Constantinople devant tout le peuple [2]. Un chrétien moderne ne s'exprimerait pas mieux assurément que ce païen.

Jovien étant mort après huit ans de règne, l'an 364, l'armée lui donna pour successeur Valentinien, qui, par sa courageuse franchise, avait les mêmes titres que lui à la confiance des chrétiens [3]; car, un jour qu'il faisait partie de la suite de Julien qui se rendait dans un temple pour offrir un sacrifice, le pontife ayant, selon le rite consacré, aspergé d'eau lustrale les assistants, une goutte en tomba sur la robe de Valentinien qui, s'emportant aussitôt, déchira en présence de l'empereur le vêtement qu'il regardait comme souillé. Celui-ci ne lui pardonna jamais cette protestation outrageante, et bientôt, sous prétexte qu'il négligeait les devoirs de sa charge, le relégua en Arménie.

La conduite de Valentinien, depuis son élévation à l'empire, prouve aussi bien que celle de Jovien, son prédécesseur, comment le zèle religieux peut s'allier avec le respect pour les croyances d'autrui. Après avoir souffert sous Julien pour la franche profession du christianisme, Valentinien, lorsqu'il eut le pouvoir en main, ne s'en servit point, paraît-il, pour contraindre la foi de ses sujets. Il est vrai que, de concert avec son frère Valens, que l'armée lui avait associé, et qui eut l'orient en partage, Valentinien, tout en permettant l'encensement aux dieux, continua à poursuivre la magie secrète et malfaisante et les sacrifices nocturnes; mais reconnaissons que c'était plus que jamais à l'aide de cette magie qu'on tramait des complots contre l'autorité ou la vie des empereurs, et que la crainte que ceux-ci en éprouvèrent fut la cause de bien regrettables cruautés. Les prisons, dit Zosime, regorgeaient de malheureux que leur mérite n'avait pu sauver de la captivité. Valens apprit que, quelques personnes s'étant enquises, par des moyens magiques assez semblables à ceux des spirites modernes, du nom de son

[1] *Orat.* 5.
[2] Voy. Beugnot, l. c., I, p. 226-228.
[3] Sozomène, VI, 6.

successeur, l'oracle avait donné *Theo* pour ses premières lettres; aussitôt il fit périr par la main du bourreau non seulement ceux qui avaient participé à l'enquête, mais encore, si nous en croyons l'historien Socrate, tous ceux dont le nom commençait par ces lettres.

Les rapports assez étroits qui unissaient le polythéisme et la magie rendaient les lois édictées contre elle nécessairement fâcheuses pour le culte païen en général. Ce fut le sujet de représentations faites à Valentinien par Prætextatus, proconsul de Grèce; quelques membres du sénat romain ayant été mis à la torture pour désobéissance aux édits, ce magistrat lui déclara que ce serait rendre la vie insupportable aux Grecs, que de leur défendre ces rites sacrés qui servaient de lien à l'espèce humaine. Valentinien et Valens annoncèrent en conséquence leur intention formelle de respecter l'existence de l'ancien culte. Ils publièrent, entre autres, l'an 371, un édit qui autorisait l'exercice de l'art des augures selon les rites de la religion nationale[1]. Pour montrer mieux encore combien il était loin de vouloir porter atteinte à l'existence du polythéisme romain, Valentinien, quelques mois après, assura l'immunité civile, l'exemption de la torture et les honneurs dont jouissaient les comtes en retraite, aux prêtres de province qui, ayant passé par les différents grades sacerdotaux, seraient reconnus par un témoignage unanime s'être acquittés honorablement de leurs fonctions. L'ancien culte jouissait donc de l'exercice public dans les provinces, et à Rome il conservait presque tout son lustre, comme l'atteste une description de cette ville, qui nous a été conservée et qui paraît dater de ce temps-là. L'auteur, Publius Victor, parcourant Rome, région par région, énumère tous les édifices sacrés qui y subsistaient à cette époque : il y avait 152 temples et 183 *édicules* ou chapelles. Non seulement ces sanctuaires étaient encore debout, mais on y célébrait un culte; car Valentinien, l'an 365, défendit de mettre en faction des soldats chrétiens devant les temples païens, pour qu'ils ne fussent point ainsi appelés à prendre part aux rites qui s'y célébraient. Les sacrifices mystérieux de Mithras eux-mêmes n'étaient pas abandonnés. L'empereur portait encore le titre et les insignes de souverain pontife; au

[1] *Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis consortium habere judico, neque ipsam aut aliquam præterea concessam a majoribus religionem genus esse arbitror criminis.*

commencement de chaque année, les consuls, avant d'entrer en fonctions, montaient au Capitole pour sacrifier à Jupiter ; les antiques fêtes se célébraient ; le paganisme, en un mot, était encore extérieurement la religion de l'empire, tellement qu'un second voyageur dont le nom nous est inconnu, et qui visita Rome vers l'an 374, en décrivant l'état religieux de cette ville parle des vestales, des augures, des temples, et semble ne pas s'apercevoir de la présence du christianisme.

La mort de Valentinien Ier, en 375, ne changea rien encore à cet état de choses. Ses deux fils, Gratien et Valentinien II, qui lui succédèrent, suivirent en occident la même politique que lui. Gratien rappela les païens exilés, fit mettre son père au rang des dieux, et publia, en 378, une loi par laquelle il permettait à chacun de suivre la religion qu'il jugerait la meilleure, et autorisait toute réunion ayant pour but d'honorer la divinité, sauf celles de quelques chrétiens hérétiques.

Cependant le culte païen avait beau subsister extérieurement et conserver en apparence son ancien lustre, l'opinion le désertait davantage de jour en jour ; c'était un signe des temps que l'élection successive de deux empereurs qui, simples généraux sous le règne de Julien, avaient souffert pour leur attachement au nouveau culte. C'était encore un signe des temps que le surnom de *pagani* qu'on commençait à donner aux sectateurs du polythéisme, et qui nous apparaît officiellement pour la première fois dans une loi de Valentinien de l'an 368 ou 370, loi qui semble indiquer que cette religion, de plus en plus abandonnée dans les grands centres de la civilisation, ne trouvait plus d'adhérents que dans les villages et les bourgs, parmi les populations grossières et ignorantes[1]. Chrysostome, dans son discours sur le martyre de Babylas, composé au commencement du règne de Théodose, dit qu'en orient

[1] Cette loi fut publiée pour rendre au clergé chrétien les privilèges abolis par Julien : *Cum paganorum animi contra sanctissimam legem quibusdam sunt depravationibus excitati* (*Cod. Theod.*, XVI, t. 2, l. 18). Godefroy énumère six ou huit étymologies différentes données à cette dénomination de *pagani*, qui devint toujours plus commune depuis l'époque de Théodose. Celle à laquelle nous nous arrêtons est, selon Neander, la seule admissible. Elle est confirmée par le témoignage de Paul Orose, lorsqu'il dit, dans la préface de son histoire, en parlant des polythéistes : *Qui ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur*, et par le poète Prudence (II, v. 260). Mais Gieseler (I, 345) voit dans cette dénomination moins l'expression de l'état naturel des choses, savoir de la décadence progressive du polythéisme, que l'effet des édits violents de l'empereur Constance qui forçaient les païens à quitter les villes pour échapper aux poursuites de ses agents.

principalement le polythéisme ne se voyait plus que dans les petites villes, où les riches et les nobles païens invitaient les pauvres à des fêtes licencieuses et les rattachaient ainsi au culte des dieux. L'intervalle de l'an 320 à 380 semble avoir vu s'établir en occident un plus grand nombre d'évêchés qu'aucune autre période de l'histoire du christianisme, et, selon Beugnot[1], la moitié au moins des évêchés ne possèdent des chronologies épiscopales qu'à dater de cette époque.

Le règne des premiers successeurs de Julien, cette époque de tolérance et de ménagements pour le polythéisme, n'avait donc pas été, autant qu'on pourrait l'imaginer, favorable à sa cause. Le zèle de ses sectateurs n'étant plus réveillé par la persécution, il continuait à décliner progressivement. On pouvait donc s'attendre à voir, dans un avenir plus ou moins prochain, la condition extérieure et légale du paganisme abaissée au niveau de sa situation réelle, dès qu'il monterait sur le trône un prince assez puissant pour reprendre sans risque l'œuvre de destruction commencée sous Constance.

Ce rôle était réservé à Théodose Ier dit le Grand, dont le règne nous introduit ainsi dans une nouvelle phase de la lutte entre les deux religions.

3. DE THÉODOSE A JUSTINIEN

Théodose, fils d'un célèbre général espagnol qui avait été injustement condamné à mort par Gratien, et déjà illustre lui-même par ses victoires, apportait sur le trône, avec des talents peu communs, mais défigurés par de nombreuses faiblesses, un zèle ardent pour les progrès du christianisme et le triomphe de l'Église, zèle qui lui valut cet éloge d'un évêque : « Il fut moins empereur que serviteur de Dieu. »

Dès le commencement de son règne, tout en étendant les privilèges du culte et du clergé chrétiens, il s'occupa de retirer au paganisme ceux dont il jouissait encore en sa qualité d'ancienne religion de l'État. Par ses soins, les effigies des dieux disparurent pour toujours des médailles de l'empire ; les magistrats chrétiens furent exemptés des allocations ordinaires pour les anciennes fêtes ; le sacerdoce païen fut dépouillé de ses immunités et des fonds nécessaires pour son entretien, les temples des dotations et des domaines qui leur avaient jadis appar-

[1] *Destruction du paganisme en occident*, I, 318.

tenu, et dont Théodose disposa, soit en faveur des églises, soit en faveur de ses courtisans ou du fisc lui-même.

Les mêmes mesures furent adoptées pour l'occident. C'est à son instigation que Gratien, qui régnait à Rome et qui, jusqu'alors, avait imité la neutralité de Valentinien son père, rompit solennellement avec l'ancien culte en refusant les insignes de souverain pontife, et répondant au collège des prêtres, qui vint lui apporter en Gaule la robe pontificale, que cet ornement ne convenait point à un chrétien ; il priva de même les vestales des marques extérieures de respect dont elles étaient entourées depuis tant de siècles.

Ces mesures excitèrent à Rome de vives réclamations ; le mécontentement éclata surtout lorsque Gratien eut fait enlever du sénat la statue et l'autel de la Victoire qui y avaient été rétablis par l'ordre de Julien. C'était devant cette statue que les sénateurs prêtaient serment de fidélité aux lois de l'empire ; c'était là qu'avant chaque délibération ils offraient du vin et de l'encens ; cette déesse, en un mot, était considérée comme le palladium de la république. A la nouvelle du décret de Gratien, l'aristocratie romaine témoigna ouvertement son indignation par l'organe de Prætextatus, gouverneur d'Achaïe, et le sénat choisit Symmaque, l'un de ses orateurs les plus distingués, pour aller demander à l'empereur, qui résidait alors à Milan, le rétablissement de l'autel de la Victoire et en même temps la restitution des biens enlevés aux pontifes. De leur côté, les sénateurs chrétiens firent déclarer à l'empereur, par le pape Damase, qu'ils cesseraient de reparaître au sénat si l'on obtempérait à un vœu dont l'accomplissement serait un outrage à leur conscience. D'après le conseil d'Ambroise, Gratien refusa de recevoir la députation sous prétexte qu'à ses yeux elle ne représentait point l'illustre corps. Après ce refus humiliant, elle revint à Rome, qu'elle remplit de ses plaintes, et lorsque l'année suivante (383), Maxime, général de Gratien, se fut révolté contre lui, et après l'avoir fait arrêter par un de ses lieutenants, eut ordonné son supplice et usurpé l'empire en Gaule, le peuple vit dans cette révolte un effet de la vengeance des dieux et l'accomplissement de la menace qu'on met dans la bouche des pontifes[1].

Le sénat espéra davantage de la jeunesse de Valentinien II, frère de

[1] *Pontifex maximus non vult esse ; Maximus erit pontifex.*

Gratien. Symmaque, que ce prince venait de nommer préfet de la ville, fut mis en 384 à la tête d'une nouvelle députation. Cette fois, la députation fut reçue; mais, d'après le conseil d'Ambroise, l'empereur demanda à l'avance communication du discours que Symmaque devait lui lire, et put lui en remettre la réfutation qui avait été habilement préparée par Ambroise lui-même. Nous possédons encore ces curieux documents, ainsi que le discours justificatif publié plus tard et plus à loisir par le même évêque; nous y trouvons vivement retracées la situation et les prétentions respectives des sectateurs des deux cultes. Symmaque, dans sa Relation[1], faisait valoir le respect dû aux coutumes des ancêtres, et à ce gage de concorde, de prospérité, d'éternité que Rome trouvait dans la présence de la déesse; il présageait tous les malheurs que l'ingratitude des empereurs ne manquerait pas d'attirer sur l'État, et que le passé ne faisait déjà que trop craindre. Il disait enfin que, quelle que fût la religion de l'empereur, il devait conserver intactes les institutions du pays. De son côté, Ambroise assurait qu'on n'enlevait aux païens aucun droit légitime, mais seulement des faveurs injustes et injurieuses pour la conscience des chrétiens; il démontrait que c'était la vertu des anciens Romains et non la puissance de leurs dieux qui leur avait donné l'empire du monde. Symmaque avait fait parler la ville de Rome en faveur de la demande du sénat, Ambroise la faisait parler aussi contre cette demande sacrilège. — Ambroise l'emporta. Mais le parti rétrograde païen, loin de se tenir pour battu, renouvela deux fois encore sa requête, savoir en 389 auprès de Théodose, lorsqu'il vint recevoir le triomphe à Rome, après sa victoire sur Maxime, et en 392 auprès de Valentinien II, mais également sans succès.

Éconduit ainsi à plusieurs reprises, exaspéré par tant de rebuts humiliants, le parti païen favorisa la révolte d'Arbogaste, général franc, lorsqu'en 392 il tua Valentinien et n'osant, en sa qualité d'étranger, ceindre lui-même le diadème, éleva sur le trône Eugène, ancien rhéteur, ami de Symmaque, et à ce double titre zélé défenseur des anciennes croyances. Le paganisme relève donc tout à coup la tête en occident, comme il l'avait fait en orient sous Julien; les privilèges enlevés aux prêtres et aux Vestales leur sont rendus; l'autel de la Vic-

[1] Lib. X, Ep. 54. Villemain, *Éloquence chrétienne*, p. 534.

toire est rétabli dans le sénat, les fonds destinés à l'entretien de l'ancien culte lui sont affectés de nouveau, et les sacrifices qui avaient cessé, faute de ces allocations, recommencent avec plus de solennité ; de nouveau les temples se remplissent. Pendant plus de deux ans, le paganisme redevient la religion dominante de l'occident ; Ambroise lui-même semble désespérer de la cause de l'Église, et, faisant taire son orgueil, essaie par des lettres flatteuses de gagner l'usurpateur. Mais bientôt les deux empereurs en viennent aux mains : Théodose est vaincu dans un premier combat, et ses soldats superstitieux attribuent cette défaite à l'image d'Hercule arborée sur les étendards d'Eugène[1]. Cependant Théodose ne tarde pas à reprendre l'avantage, et après une victoire décisive que les chrétiens à leur tour regardent comme l'effet d'un miracle[2], il fait mettre à mort son rival et règne seul sur l'empire entier que plus que jamais il s'efforce de rendre chrétien (an 394).

C'est alors, selon Zosime et Prudence[3], que l'empereur se rendit à Rome et convoqua solennellement le sénat pour prononcer sur les affaires de la religion. Mais le résultat de cette délibération est raconté d'une manière assez différente par les deux auteurs. Selon Zosime, toutes les exhortations de Théodose ayant échoué contre la constance des sénateurs, il annonça la résolution où il était d'enlever définitivement à l'ancien culte toute subvention du trésor public. Selon le poète chrétien Prudence, au contraire, les sénateurs appelés à décider quelle serait désormais la religion de l'empire, se prononcèrent à une immense majorité « contre Jupiter ; » les plus nobles familles, celles des Anicius, des Probus, des Paulin, des Gracque, embrassèrent le christianisme à ce moment. Malgré ces rapports divers, Beugnot pense qu'il n'y eut dans le sénat ni délibération, ni votation sur ce sujet, et que, lorsque les sénateurs vinrent à Milan pour féliciter Théodose de sa victoire, il leur déclara simplement sa ferme intention de maintenir le décret de Gratien, que dès lors, faute de subventions, les sacrifices cessèrent dans la capitale, tout en continuant néanmoins quelque temps encore dans le reste des provinces de l'occident, et que, même à Rome, un certain nombre de cérémonies païennes, non accompagnées de sacrifices, demeurèrent en vigueur, que les dieux furent encore invoqués, les temples

[1] Théodoret, V, 24.
[2] Ibid. Ruf., XI, 33.
[3] Zosime, IV, 59. Prudence, *in Symm.*, v. 409 ss., p. 609 ss.

encore fréquentés et les idoles encore debout, bien que le sacerdoce humilié commençât à déserter les autels[1].

En orient, Théodose ne se contenta pas de rompre ainsi les derniers liens qui unissaient l'État à l'ancien culte. Dès le commencement de son règne, il reprit hardiment les projets de ses prédécesseurs. Il ne retira pas seulement aux païens leurs privilèges, mais il laissa attenter et attenta lui-même à leur liberté. Déjà en 381 et 383[2] il avait publié des lois contre les « apostats, » c'est-à-dire contre ceux qui, après avoir, par des motifs plus ou moins intéressés, fait profession de christianisme, voyant leur ambition déçue, se laissaient de nouveau entraîner à prendre part aux rites païens. Il leur avait ôté le droit de tester et d'hériter, sauf en ligne directe ou de frère à frère. En 385, il renouvela les ordonnances contre les sacrifices divinatoires[3], en prononçant la peine de mort contre ceux qui y assisteraient, soit de jour, soit de nuit, et cet édit, qui semblait n'atteindre que la magie secrète, s'étendit de fait à toute espèce de sacrifices, car, comme nous l'apprend Libanius[4], on ne sacrifiait plus guère que par le mobile d'une curiosité séditieuse.

Son effet s'étendit encore plus loin : il servit de prétexte à la démolition d'un grand nombre de temples. En effet, dès qu'on trouvait des païens occupés à sacrifier dans quelque sanctuaire, ou qu'on pouvait avec quelque fondement les accuser de l'avoir fait ailleurs, des chrétiens fanatiques ou cupides prétextaient le respect dû aux lois impériales pour fermer ou démolir les temples dont ils s'appropriaient volontiers les dépouilles. Le zèle du monarque garantissait l'impunité à tous ces démolisseurs. Quelques évêques soutenaient qu'il n'y avait que ce moyen de faire cesser les superstitions païennes, qu'aussi long-

[1] C'est probablement ce qui fait dire à Zosime (v. 38) que les prêtres des deux sexes furent chassés. Il raconte à ce sujet que, lors de l'entrée de Théodose à Rome après la défaite d'Eugène, Serena, épouse du général Stilicon, s'étant rendue dans le temple de Cybèle, poussée par une profane curiosité, s'appropria un magnifique collier qui ornait le cou de la déesse, et qu'une ancienne vestale qui se trouvait là lui ayant reproché son sacrilège, Serena la fit chasser ignominieusement par les gens de sa suite. Sur quoi la vestale indignée lança contre elle, contre son mari et ses enfants, des imprécations qui ne tardèrent pas à s'accomplir, lorsqu'en 408, à la nouvelle de l'approche d'Alaric, le sénat de Rome les fit tous périr, sur le soupçon d'intelligence avec les barbares.

[2] *Cod. Theod.*, XVI, 7, l. 1, 4, 5.

[3] Ibid., t. X, l. 7.

[4] *Orat. pro templ.*, II, p. 180.

temps que les polythéistes verraient leurs temples debout, ils seraient toujours tentés d'y entrer pour célébrer leur culte[1]. Mais les plus acharnés à cette « guerre de Titans, » comme l'appelait le païen Eunape, c'étaient les moines[2]. Armés de pierres, de leviers et de marteaux, ces hommes noirs, dit Libanius[3], allaient en chantant des cantiques, à la tête de la populace chrétienne, démolir ou brûler les temples épars dans la campagne, quelquefois ceux des villes, et même, si nous en croyons ce rhéteur, ils enlevaient aux particuliers, qu'ils accusaient d'avoir sacrifié, tout ce qu'ils prétendaient avoir servi au culte des idoles. Si les païens d'orient n'avaient pas osé élever la voix tant que le pouvoir s'était borné à retirer aux sanctuaires leurs subventions et leurs privilèges, ils crurent devoir protester quand ils les virent frappés de destruction. Ce fut l'objet de vives réclamations de la part de Libanius[4]. D'Antioche, où il était alors, il adressa, vers l'an 390, à Théodose son apologie en faveur des temples, dans laquelle il se plaint hardiment de ces violences des moines, de la connivence et des menaces des évêques, et présente à l'empereur avec une certaine éloquence toutes les considérations qui pouvaient l'engager à protéger ces antiques monuments de la piété de leurs aïeux, et conclut en disant que, s'il en prononce la destruction, il faudra bien assurément que les païens obéissent, mais que, jusque-là, les possesseurs des domaines où sont construits les sanctuaires s'y opposeront par tous les moyens.

Les plaintes de Libanius demeurèrent sans effet. En 391, Théodose publia un nouvel édit dans lequel, sans se prononcer ni pour, ni contre la démolition des temples, il en interdisait formellement l'accès, défendait l'adoration des idoles et prohibait tout sacrifice. Les évêques, encouragés par l'impunité, continuèrent leur œuvre de destruction, surtout en Égypte, où l'idolâtrie avait les plus profondes racines. Théophile, évêque d'Alexandrie, dont nous aurons plus d'une fois à signaler le caractère lâche et violent tout à la fois, fut le premier, dit Zosime[5], à faire la guerre aux dieux[6]; il s'était fait donner par Théodose le temple

[1] Sozomène, VII, 15.
[2] Théodoret, V, 29.
[3] Libanius, *Orat. pro templ.*, II, p. 164.
[4] Libanius, ibid., p. 155.
[5] Zosime, V, 23.
[6] Théodoret, V, 22.

de Bacchus pour le convertir en église. Pour mieux mortifier les païens, il imagina de produire en public les symboles licencieux qui servaient aux mystères de ce dieu, de dévoiler les artifices au moyen desquels se rendaient les oracles, les passages secrets par lesquels les prêtres s'introduisaient dans les statues des dieux pour répondre à ceux qui les consultaient[1]. Les païens furieux assaillirent les auteurs de ces profanations et en blessèrent un grand nombre. Puis, se retranchant en masse dans le temple de Sérapis, qui dominait la ville comme une citadelle, ils s'y fortifièrent, firent de là des sorties contre les chrétiens, et en saisirent plusieurs qu'ils contraignirent, par mille tortures, à sacrifier aux dieux. Les autorités civiles et militaires, impuissantes à réprimer une sédition aussi générale, eurent recours à l'empereur. Celui-ci amnistia les coupables, mais ordonna la démolition des temples qui avaient occasionné la sédition[2]. A la lecture publique de cet édit, les chrétiens poussèrent des cris de victoire, et animés par leur évêque Théophile, ils se mirent à exécuter sans obstacle la démolition du temple de Sérapis et des bâtiments qui y étaient annexés, et pillèrent tous les objets précieux qui s'y trouvaient. Il ne restait plus à abattre que la statue colossale du Dieu, qui, de ses bras étendus, touchait les deux extrémités du sanctuaire. Depuis plusieurs siècles, les habitants d'Alexandrie croyaient fermement que la chute de ce simulacre serait le signal de la ruine de l'univers. Toute la ville était donc dans l'attente, les démolisseurs eux-mêmes hésitaient à toucher à l'idole révérée, lorsqu'un soldat plus hardi porta à la tête du dieu un coup violent qui le renversa. Des milliers de rats sortirent de sa carcasse vermoulue[3], et non seulement le ciel ne s'écroula pas, mais l'année fut plus féconde encore que de coutume ; on exposa au grand jour les fourberies des prêtres[4], et on expliqua des inscriptions hiéroglyphiques qui semblaient prédire pour ce temps-là le triomphe du christianisme, en sorte qu'un grand nombre des habitants d'Alexandrie, passant presque sans transition de la vénération la plus superstitieuse au mépris des idoles, embrassèrent le christianisme[5] et laissèrent sans opposition remplacer

[1] Théodoret, V, 21.
[2] Rufin, XI, 22.
[3] Théodoret, V, 21.
[4] Rufin, XI, 25.
[5] Socrate, V, 16. Sozomène, VII, 15.

par le signe de la croix les figures de Sérapis qui ornaient leurs portes et l'intérieur de leurs maisons[1]. Les prêtres eux-mêmes, si nous en croyons Rufin[2], qui nous donne beaucoup de détails sur cet événement, furent des premiers à se convertir et justifièrent ce changement en montrant parmi leurs symboles les croix ansées qui semblaient annoncer d'avance le triomphe de celle du Christ[3].

Malgré tout ce qu'Épiphane et Ammien Marcelin racontent[4] de la magnificence du temple de Sérapis, qui passait pour une des merveilles du monde, l'humanité s'est consolée de sa destruction, et mieux encore de celle du colosse du dieu; mais cette destruction en entraîna une autre plus fatale et que la science déplore encore aujourd'hui, je veux dire la perte de la seconde bibliothèque d'Alexandrie, celle du Sérapeum, qu'Antoine avait enrichie de 200,000 volumes sur parchemin enlevés à la ville de Pergame. Lors de la démolition de ce temple par les chrétiens, le bâtiment qui renfermait ces richesses ne fut pas plus épargné que tous les autres; si les volumes n'en furent pas brûlés, comme on l'a dit, ils furent du moins dispersés, pillés, lacérés par la multitude furieuse, et l'évêque Théophile, qui commandait l'émeute, ne fit rien pour sauver un édifice et des écrits où il ne voyait que le sanctuaire et les instruments d'une science profane, en sorte que l'historien Orose, qui, vingt-cinq ans après, visita Alexandrie, ne vit au milieu des ruines du Sérapeum que des cases dépouillées des 400,000 volumes qu'elles avaient renfermés[5].

L'exemple de Théophile enhardit d'autres évêques dont plusieurs, il est vrai, furent moins heureux dans leurs entreprises[6]. Marcel, évêque d'Apamée, après avoir ruiné tous les temples de son diocèse, ayant appris que celui d'Aulone subsistait encore, s'y était rendu avec une

[1] La portion du Sérapeum qui avait résisté au marteau des chrétiens fut convertie en un monastère, où, dit Eunape, « à la place de nos dieux, on adora les restes embaumés de je ne sais quels malfaiteurs punis jadis du dernier supplice, mais reçus par les chrétiens au nombre des dieux. »

[2] Rufin, XI, 29.

[3] Voir, sur ce sujet, Letronne, *Mémoire de l'Académie des Inscriptions*, t. XVI, p. 236, 284. Raoul Rochette, ibid.

[4] XXII, p. 252.

[5] Orose, *adv. Pag.*, VI, 15 : Voy. sur ce passage d'Orose, *Revue historique*, t. I, notre article sur les destinées de la bibliothèque d'Alexandrie.

[6] Théodoret, V, 21.

troupe de soldats et de gladiateurs; mais, comme il se tenait à distance et hors de la portée des traits, il fut saisi par des païens qui le firent périr dans les flammes. Dans bien d'autres villes encore, à Pétrée, à Aréopole en Arabie, à Rapha et à Gaza en Palestine, à Hiéropolis en Phénicie, etc., les païens, loin de demeurer paisibles spectateurs de la démolition de leurs temples, les défendirent les armes à la main et exercèrent contre les chrétiens et leurs églises de violentes représailles.

Après cela, Théodose ne fit que redoubler de sévérité pour l'abolition du culte païen; ce fut l'objet de plusieurs édits[1], dont le plus rigoureux, publié en 392, interdit absolument tous sacrifices et tout culte, de quelque nature qu'il fût, en particulier celui des dieux domestiques; l'acte d'immoler des victimes fut puni comme crime de lèse-majesté; celui d'encenser et d'honorer les simulacres le fut par la confiscation et l'amende, ainsi que l'incurie des magistrats qui auraient négligé de dénoncer les coupables.

On remarquera cependant que, même dans ce dernier édit, Théodose n'ordonnait point expressément la destruction des temples, quoique çà et là il l'eût tacitement permise. Ce fut Arcadius, son fils, qui le premier en donna l'ordre positif en 399; encore ne le fit-il que pour ceux de la campagne[2]. Chrysostome qui, élevé récemment au siége patriarcal de Constantinople, avait lui-même sollicité cet édit, envoya pour son exécution, en Phrygie et en Phénicie, des moines et des prêtres qui eurent en plus d'un lieu beaucoup à souffrir de la résistance des païens, mais persuadé qu'en matière de religion ce n'est rien d'abattre si l'on ne remplace, le saint évêque fit, avec les offrandes de riches particuliers, construire des églises sur les ruines de ces temples; Porphyre de Gaza en fit de même dans son diocèse.

La destruction des sanctuaires présentait plus de difficultés encore en occident. Martin de Tours avait seul osé imiter dans la Gaule les déprédations de Théophile à Alexandrie. Les premières tentatives de ce genre, faites dans l'Afrique proconsulaire, y occasionnèrent des émeutes si sanglantes qu'Honorius, loin d'encourager le zèle des démolisseurs, se vit obligé de le réprimer et d'autoriser les fêtes qui se célébreraient

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 10, l. 10-12.
[2] Ibid., l. 16.

sans sacrifices[1]. Les chrétiens de Suffecte, colonie romaine d'Afrique, ayant abattu et brisé une statue d'Hercule, les païens se jetèrent sur eux avec fureur et en massacrèrent soixante. Augustin[2], en se plaignant amèrement de cet attentat, dut promettre cependant aux magistrats de Suffecte une indemnité pour la perte du simulacre de leur dieu.

Ce ne fut qu'en 408 qu'Honorius, cédant aux vives sollicitations des évêques et des conciles, publia contre l'exercice public de l'ancien culte en occident un édit semblable à celui de son frère pour l'orient en 399. Les idoles furent en tous lieux enlevées et soustraites à la vénération publique, les autels démolis, les temples de la ville et de la campagne, sinon détruits, du moins appropriés à d'autres usages, les fêtes et les repas païens interdits, les évêques chargés de veiller à l'observation de cette défense, et les juges d'y tenir la main, sous peine d'une forte amende. Les oracles durent se taire, les livres sibyllins furent brûlés. Une loi publiée l'année suivante exclut de toutes les charges du palais ceux qui ne partageaient pas la croyance du prince.

Après avoir interdit l'exercice public du paganisme par des lois pénales de plus en plus rigoureuses, telles que celles que renferment les édits de 435, 438 et 443, qui furent pour l'occident ce qu'avaient été pour l'orient les édits de 392 et de 400, publiés par Théodose et Arcadius, on en vint à en interdire également la profession individuelle. Théodose le Jeune en 416, Valentinien en 425, déclarèrent les païens, reconnus pour tels, inadmissibles à tout office civil ou militaire, et plusieurs sectateurs de l'ancienne religion furent en effet, malgré leur abstention de tout acte extérieur de leur culte, suspendus ou privés des postes qu'ils occupaient.

Ces mesures légales, édictées par les souverains, trouvèrent un auxiliaire puissant dans les graves circonstances qui devaient bientôt amener la décadence et la chute de l'empire.

Dès la mort de Théodose le Grand, les Goths, que la terreur de son nom avait jusqu'alors contenus, encouragés par l'incapacité de ses fils,

[1] L'épître 17 d'Augustin adressée à Maxime de Madaure prouve qu'en 390, dans cette ville, il y avait encore des idoles du dieu Mars, qu'on y célébrait des mystères de Bacchus, auxquels les magistrats municipaux prenaient part, tandis que les chrétiens n'y avaient encore qu'une église et n'y formaient qu'une petite minorité. Paulin de Nôle parle en 396 de Rome comme encore vouée au culte des idoles (*Carmen ad Licent.* Augustin, Ep. 22).

[2] Augustin, Ep. 50.

franchirent leurs limites, inondèrent tout le pays compris entre l'Adriatique et le Pont-Euxin, et pénétrèrent jusqu'à l'extrémité du Péloponèse. Déjà convertis au christianisme, comme nous le verrons plus tard, sous les règnes de Constance et de Valens, et moins scrupuleux que les empereurs romains, ils n'épargnèrent dans leurs ravages ni les autels, ni les trésors sacrés, ni les temples; ils détruisirent entre autres les sanctuaires célèbres d'Éleusis et d'Olympie. Bientôt après, sous la conduite de leur chef Alaric, pour se venger du massacre de leurs otages ordonné par Honorius, ils envahirent l'Italie, mirent trois fois l'assaut devant Rome, la prirent en 410 et la pillèrent. Pour payer la rançon qu'ils exigeaient, il fallut fondre le métal et les ornements des idoles, tandis que les vases sacrés des églises furent respectés par Alaric. Selon Sismondi [1], on comptait alors à Rome 1780 familles sénatoriales, dont plusieurs possédaient d'immenses richesses; les membres de ces anciennes familles rançonnés, menacés, poursuivis, se dispersèrent dans des contrées lointaines où leur postérité s'éteignit, et le paganisme perdit en eux ses défenseurs les plus honorés, ses sectateurs les plus fidèles. Le reste de l'Italie, la Gaule, l'Afrique, envahies à leur tour, éprouvèrent les mêmes ravages. En 455, Rome fut de nouveau prise et pillée par les Vandales, et si l'Église eut quelquefois à souffrir de leurs déprédations, le culte païen en souffrit bien plus grièvement.

Les païens d'occident en prirent occasion de retourner contre l'Église certains arguments superstitieux dont on avait trop souvent fait usage à leur préjudice. On avait attribué à la vertu magique de la croix les victoires de Constantin, à l'apostasie de Julien les calamités dont quelques provinces avaient été affligées sous son règne. Maintenant les invasions des barbares, le pillage de Rome, la ruine prochaine qui menaçait l'empire furent mis sur le compte du christianisme triomphant. C'est de l'abolition des sacrifices à Rome par Théodose que Zosime fait dater l'origine de ces calamités. C'est aux lois d'Honorius contre l'ancien culte qu'il attribue le sac de Rome par Alaric. Aussi, dit-il, les Romains se rappelaient avec d'amers regrets les secours que leur ville avait jadis reçus de ses dieux; ils demandaient où était cette félicité qu'on leur avait promise sous les auspices du Dieu de Jésus-Christ, où était cette puissance victorieuse du signe de la croix [2].

[1] *Chute de l'empire romain*, VI.

[2] Zosime, *Hist.*, IV, 59; V, 41. Saint Jérôme disait à ce sujet : « Jérusalem, prise

Ces plaintes que faisaient naître contre le christianisme les calamités présentes, parurent si nuisibles à sa cause que plusieurs d'entre les pères latins s'empressèrent d'y répondre[1]; saint Augustin, en particulier, nous apprend qu'il commença son célèbre ouvrage de la *Cité de Dieu* l'année même de la prise de Rome par Alaric, pour faire cesser les murmures et les blasphèmes auxquels cet événement donnait lieu. Il s'efforça dans ce livre d'éclairer les esprits sur les véritables biens qu'il fallait attendre du christianisme; à la cité terrestre, où les biens et les maux sont mélangés pour les bons comme pour les méchants, il opposait la cité céleste qui est pour les bons un lieu de félicité sans mélange, mais auquel il n'est permis d'aspirer qu'à travers les épreuves d'ici-bas. Quant à l'ancienne grandeur romaine, dont on imputait au christianisme les désastres et la chute imminente, il n'y voulait voir que l'œuvre toute mondaine de l'amour de la gloire, et rappelait à quel point l'avaient ternie, surtout depuis la ruine de Carthage, les vices odieux que Rome y avait mêlés.

En orient, les défenseurs de l'ancien culte combattaient le christianisme sur un autre terrain. Sans dédaigner l'argument politique, ils s'armaient surtout contre lui des arguments philosophiques fournis par les néo-platoniciens. Le néo-platonisme avait sans doute beaucoup souffert de la mort prématurée de Julien et des édits de Valens contre la magie et les sacrifices; la destruction des temples d'Alexandrie, dont les philosophes s'étaient déclarés défenseurs, ne lui avait pas été moins fatale. Au milieu des émeutes sanglantes qui avaient accompagné cette crise, l'enseignement du Musée avait été suspendu; les professeurs les plus compromis s'étaient réfugiés dans d'autres contrées, plusieurs même avaient péri, la célèbre Hypatie entre autres, dont la science et les talents illustraient l'école d'Alexandrie, avait été massacrée par quelques fanatiques; l'école elle-même, sans être entièrement détruite, avait eu de dures épreuves à subir.

Opprimé et languissant à Alexandrie, le néo-platonisme avait trouvé

par Nebucadnetzar, rejette les conseils de Jérémie, elle regrette l'Égypte pour mourir dans Tiphon et retourner à un éternel esclavage » (*int. Epp. Aug. Ep.* 123). Voy. encore Aug., Ep. 135-137.

[1] Voy. l'Espagnol Orose (*Histor adv.*, *pag.*); le poète Prudence (*Cont. Symm.*); Salvien, évêque de Marseille (*De gub. Dei*); saint Augustin (*D. civ. Dei, præf. Retract.*, II, 43).

cependant un refuge dans Athènes. Là, sous la direction de Proclus, après Plotin, son docteur le plus justement renommé, il avait contracté une alliance plus intime que jamais avec l'ancien culte; Proclus était un de ces hommes qui, dans le sentiment de leur force, se plaisent à la faire briller au service d'une cause malheureuse, se piquent de lutter seuls contre l'entraînement général et de relever par le prestige de leurs talents ce que leur siècle a condamné. Il servit la cause du paganisme tout à la fois en prêtre, en poète et en philosophe. Plein de ferveur dans le service des dieux, il composait des hymnes en leur honneur, et dans ses ouvrages philosophiques, notamment dans ses *Livres sur la théologie de Platon*, il se fit fort de prouver au monde que la plus haute supériorité intellectuelle était non seulement compatible, mais encore étroitement liée avec la fidélité aux dogmes et aux rites anciens. Puis, poursuivant la guerre ouverte par Porphyre et Julien, il prit directement les chrétiens à partie. Ses disciples entrèrent après lui dans la lice, tantôt relevant avec mépris la nouveauté du christianisme et son origine barbare, tantôt critiquant la foi aveugle qu'il exigeait de ses adeptes, le défaut de spiritualité de quelques-uns de ses enseignements, tantôt, par d'amères diatribes, décriant le caractère et les mœurs des princes qui, les premiers, l'avaient soutenu, tous enfin s'étonnant qu'une religion qui comptait à peine quatre ou cinq siècles d'existence, osât défier un culte qui remontait jusqu'aux premiers âges de la Grèce, et que des Grecs abandonnassent l'école de Platon, ce noble favori des muses, pour prêter l'oreille au langage inculte des prophètes hébreux. Les livres de Porphyre et de Julien, répandus avec profusion, venaient en aide à cette polémique néo-platonicienne.

L'Église d'orient, appelée à lutter sur ce terrain, opposa successivement aux attaques des néo-platoniciens les écrits de ses plus savants docteurs, de Chrysostome, de Cyrille, de Théodoret, d'Isidore de Péluse, de Philippe de Sidé, de Théodore de Mopsueste, d'Énée de Gaza, de Zacharie le Scolastique, de Jean Philoponus, etc. Mais, non contente de cette loyale défense, l'Église fit ordonner la destruction des écrits de ses adversaires. C'est ainsi que ceux de Porphyre furent brûlés en 431 au concile d'Éphèse, et qu'en 449, par un édit de Théodose le Jeune et de Valentinien III, tous les livres des nouveaux philosophes païens furent également livrés aux flammes. L'Église poussa encore plus loin ses représailles, en excitant, en approuvant tout au moins des

poursuites contre leurs auteurs. Proclus, dénoncé pour ses pratiques païennes, fut obligé de s'exiler. Du temps de Zénon, plusieurs philosophes furent également châtiés, quelques-uns même mis à mort sous divers prétextes.

Mais, malgré ces violences et malgré toutes les circonstances qui se réunissaient pour entraîner la chute du paganisme, il conservait encore des adhérents plus ou moins nombreux, lorsque Justinien lui déclara de nouveau la guerre. C'est de son règne qu'on fait dater la troisième et dernière phase de la lutte du christianisme contre le polythéisme gréco-romain.

4. DE JUSTINIEN A HÉRACLIUS

Justinien, poussé à l'intolérance religieuse par son propre caractère et par les passions de sa femme Théodora, n'était point disposé à laisser s'éteindre paisiblement le culte rival de celui de l'empereur et de l'empire.

Une de ses premières mesures à ce sujet fut en 529 la suppression de l'école néo-platonicienne d'Athènes. Il est vrai que cette suppression, dictée dans l'origine par l'avarice plutôt que par un esprit persécuteur, était tombée d'abord également sur d'autres écoles; mais, voyant que l'enseignement de la philosophie païenne résistait seul à cette mesure vexatoire, grâce au désintéressement des professeurs néo-platoniciens, pendant qu'il rouvrait plusieurs écoles de droit, il ferma décidément celle d'Athènes. Six professeurs néo-platoniciens, démis de leurs fonctions, se réfugièrent en Perse auprès de Cosroës, mais la cour du monarque persan leur parut moins sûre encore pour eux que celle de Constantinople. A la faveur d'un traité conclu entre Cosroës et Justinien, ils revinrent dans leur patrie, et obtinrent à défaut du libre enseignement, la libre profession de leurs doctrines. Justinien reconnaissait que dans l'état d'épuisement où se trouvait la Grèce et vu le terrain peu favorable qu'elle offrait à la philosophie, le néo-platonisme n'était plus à craindre, que son alliance avec le paganisme ne tarderait pas à se rompre et que l'Église n'avait plus de sa part aucun danger à courir. On vit en effet, dès le VIme siècle, plusieurs néo-platoniciens, las de combattre pour une religion expirante, passer dans le camp chrétien et mettre au service de l'Évangile leurs talents et leur savoir. Après Synésius, converti et appelé à l'épiscopat de Cyrène au Vme siècle, l'auteur,

connu sous le faux nom de Denys l'Aréopagite, fut un des premiers à donner le signal de cette défection. Ce ne fut plus qu'en revêtant ainsi le costume chrétien que le néo-platonisme réussit à se maintenir.

Le paganisme vulgaire conservait des racines plus profondes. Ce fut contre lui que Justinien déploya toute sa rigueur. Il confisqua tous les biens légués pour l'entretien de l'ancien culte. En 530, il exclut les païens du droit de témoigner en justice et de participer à quelque titre que ce fût à des actes judiciaires, et leur ôta celui de tester et d'hériter. En 531, il décréta la peine de mort contre tous ceux qui, après avoir été baptisés, seraient retournés au paganisme et dans trois mois ne l'auraient pas abjuré, ainsi que contre ceux qui seraient convaincus d'avoir sacrifié ou adoré les idoles, et la confiscation et l'exil contre ceux qui refuseraient de se faire baptiser. Enfin, il fit rechercher avec le plus grand soin les païens cachés dans les capitales ou dans les provinces [1] et renverser tous les monuments du paganisme qui demeuraient encore debout aux confins de l'empire. C'est alors que le culte des idoles fut aboli à Héliopolis en Phénicie, à Boreum et Augilas en Libye, et dans la Thébaïde, notamment dans l'île de Philæ [2].

Justinien est assez généralement considéré comme ayant consommé dans l'empire d'orient la ruine de l'idolâtrie païenne. Cependant, sous le règne de ses premiers successeurs, l'état de la littérature politique et religieuse, celui de la législation ecclésiastique et civile, ainsi que divers traits racontés par les historiens [3] nous font apercevoir encore quelques traces de paganisme qui ne disparurent que lorsque, d'une part, les musulmans les eurent extirpées dans la plus grande partie de l'empire grec et que, d'autre part, au IXme siècle, dans la presqu'île méridionale du Péloponèse, Basile le Macédonien eut subjugué les Maïnotes, peuplade isolée de pirates qui, seuls, étaient demeurés obstinément attachés au culte des anciennes divinités du pays [4].

En occident, indépendamment de l'Armorique ou petite Bretagne, où, au VIme siècle, selon Grégoire de Tours, à l'exception de trois ou

[1] L'évêque Jean Malala, qu'il chargea de cette enquête, raconte qu'il trouva encore près de 70,000 païens auxquels il administra lui-même le baptême (Joh. Malala, *Chron.* l. 18).

[2] Voy. Letronne, *Inscriptions de l'Égypte* (*Acad. des Insc.*, t. II, p. 198-206).

[3] Voy. notre *Hist. de la chute du pag. en Orient*, p. 294 et suiv.

[4] Ibid., p. 305.

quatre cités épiscopales, le culte celto-druidique était encore debout avec ses mystères, ses vierges prophétesses, ses sacrifices d'animaux, Mabillon nous atteste qu'en 624 le culte de Vénus, ceux de Diane, d'Hercule, de Mercure, de Jupiter subsistaient encore dans une partie de la Gaule, et les épîtres du pape Grégoire le Grand (590-604) nous montrent l'idolâtrie en pleine vigueur en Sardaigne, en Sicile et dans le midi de l'Italie. Les rois des Francs et ceux des Goths s'efforcèrent de l'extirper dans leurs États. Mais, en général, ils y réussirent bien moins que l'Église, avec sa vigilance et le zèle de ses missionnaires, de ses moines et de ses évêques. C'est ainsi que Samson, évêque de Dol, détruisit les superstitions druidiques dans l'île de Rhé, que vers la même époque Maxime, évêque de Genève, détruisit en 628 un temple encore debout dans ses environs [1], que le moine stylite Wulfilaïch persuada aux habitants de Trèves d'abattre la statue de Diane, qu'en 529 saint Benoît de Nursie détruisit le temple d'Apollon sur le mont Cassin et le remplaça par son célèbre monastère, et enfin que les évêques et les conciles ne cessèrent de protester et d'agir contre les restes de dissolutions païennes que Grégoire le Grand leur avait signalés.

Ce n'est guère, toutefois, qu'au VIIIme siècle que l'on peut considérer le polythéisme romain comme éteint en occident [2].

5. DESTRUCTION DU PAGANISME GRÉCO-ROMAIN

Avant de le perdre de vue, récapitulons brièvement les causes principales de sa chute.

La première, c'est le discrédit dans lequel il était tombé dès longtemps avant Constantin, et qui devenait plus évident de jour en jour. Les néo-platoniciens avaient beau chercher, par le moyen de l'allégorie, à voiler ses imperfections, ils n'y réussissaient qu'en le dénaturant, et ne le réconciliaient avec la raison et la morale que par des subtilités d'interprétation qui ruinaient ses bases historiques. Ils l'ébranlaient ainsi par les efforts mêmes qu'ils tentaient pour le soutenir, et ne le faisaient paraître plus pur qu'en le rendant méconnaissable. Si ce recrépissage métaphysique, dont ils s'applaudissaient, pouvait satis-

[1] Voy. Rilliet, *Conjectures historiques, d'après une des homélies d'Avitus*. Genève, 1866.

[2] Voy. Beugnot, *Hist. de la chute du pag. en Occident*, Liv. XII.

faire pour un temps des esprits raffinés et convenir à la politique antichrétienne de Julien, il ne pouvait, à la longue, que desservir sa cause auprès du vulgaire.

A mesure que l'autorité civile voyait le polythéisme déchoir ainsi dans l'opinion, elle crut pouvoir hasarder contre lui des mesures propres à hâter sa ruine. En rompant d'abord progressivement les liens qui l'avaient autrefois uni à l'État, en lui refusant les subventions qui lui donnaient encore une apparence de vie, puis en fermant, en abattant ses temples, en lui enlevant ses symboles, en abolissant ses fêtes, ses solennités publiques, elle détachait insensiblement de lui les masses qui ont besoin de ces signes extérieurs, elle rompait la chaîne des vieilles traditions, elle ôtait à l'idolâtrie son principal soutien, l'empire de la coutume.

Une autre cause, peut-être plus active encore, vint hâter la chute du polythéisme dans l'empire : ce fut le renouvellement progressif de son ancienne population. Cet empire, attaqué de tous les côtés, n'ayant plus d'armée romaine aguerrie pour le défendre, ne trouvait à opposer aux barbares que d'autres barbares, Goths, Germains ou Esclavons qui, à la fin de leur service, s'y fixaient, s'y naturalisaient, y parvenaient quelquefois aux dignités les plus éminentes, mais, du reste, étrangers à ses idées et à ses mœurs, adoptaient sans hésiter la religion du souverain. Ce fut bien pis encore lorsque les barbares du dehors, accumulés aux frontières de l'empire, comme des eaux furieuses contre une digue impuissante, rompirent enfin cette digue, firent irruption dans les provinces romaines, et y portèrent le cahos et la dévastation. Au milieu de ces invasions meurtrières, tout succombait à la fois. Les temples des dieux étaient pillés ou brûlés avec les villes ; les écoles païennes se fermaient, les anciennes fêtes étaient suspendues, les jeux publics cessaient, les cirques, les théâtres, ces autres écoles du paganisme, tombaient en ruines. Avec les familles patriciennes enfin disparaissaient les antiques traditions ; tous les appuis de l'ancienne religion de la Grèce étaient engloutis avec ceux de sa civilisation. En orient, de même qu'en occident, l'empire romain entraînait le paganisme dans sa chute.

Quant à l'Église, elle n'avait rien à redouter de pareil. Constituée à son origine de manière à se suffire à elle-même, habituée pendant trois siècles à vivre de sa propre vie, elle devait peu souffrir des coups qui frappaient l'empire. Elle seule, même, pouvait apporter à ces maux quelque adoucissement. Son enseignement remplaçait celui des écoles

païennes détruites; sa hiérarchie comblait les vides que laissait, en se retirant, l'administration romaine; sa charité soulageait activement les souffrances causées par les invasions. On comprend donc qu'elle vit accourir en foule dans son sein les transfuges du paganisme, surtout lorsque, ainsi que nous le verrons plus tard, loin de les rebuter par ses exigences, elle daignait condescendre à leur faiblesse, adopter quelques-uns de leurs usages, de leurs rites, et leur faire retrouver chez elle une partie des attraits que l'ancien culte leur avait offerts. « Le christianisme rétrograda, dit Châteaubriand[1], et c'est ce qui fit sa force; » il eût dit avec plus de justesse : « ce qui facilita ses progrès *extérieurs.* »

C'est par le concours de toutes ces causes que le christianisme parvint à détrôner son rival, et que les païens qui, à l'avènement de Constantin, formaient encore l'immense majorité de la population de l'empire, trois siècles après n'y formaient plus qu'une minorité imperceptible, refoulée à ses extrêmes frontières, et dont l'influence était nulle désormais.

II. LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME CHEZ LES CONQUÉRANTS DE L'EMPIRE

La lutte du christianisme avec le polythéisme gréco-romain, dont nous venons de retracer les phases diverses, n'était point encore terminée, lorsqu'avec les barbares, qui envahirent au Vme siècle l'empire d'occident, un nouveau polythéisme pénétra dans les provinces où le christianime s'était établi, et vint susciter des luttes nouvelles.

Nous ne parlons point ici des peuples de race scythique ou sarmatique qui, de temps à autre, faisaient des incursions dans l'empire d'orient sans jamais parvenir à s'y établir, ni de ceux qui, comme les Huns, ravagèrent un moment les provinces occidentales, mais succombèrent bientôt sur le sol même dévasté par leurs brigandages, semblables à un flot qui meurt sur le rivage qu'il a couvert de débris. Nous avons surtout en vue les nations de race germanique, qui, après avoir envahi les diverses provinces de l'empire d'occident, s'y établirent d'une manière durable, et dont la postérité peuple encore ces mêmes régions. On sait que dans leur pays natal elles formaient trois groupes princi-

[1] *Études historiques*, t. II, p. 256.

paux. Le premier comprenait les Goths, originaires de la Scandinavie ou de la Suède, et qui de là s'étaient avancés jusque sur les bords du Danube. Ils se divisaient eux-mêmes en trois sections : les Ostrogoths ou Goths orientaux, répandus du Dniester jusqu'au Don; les Visigoths ou Goths occidentaux, répandus du Dniester jusqu'à la Theiss ; enfin les Gépides. Le second groupe comprenait les Vandales, les Hérules, les Lombards et les Burgondes, qui peuplaient le centre de la Germanie et la Prusse, jusqu'à la mer Baltique. Le troisième, enfin, comprenait les Germains occidentaux, savoir les Francs sur le Bas-Rhin et entre le Rhin et le Weser, les Allemands sur le Haut-Rhin, les Saxons, les Angles et les Suèves vers les bouches de l'Elbe.

Toutes ces nations, appartenant à la même race, professaient aussi originairement une religion à peu près semblable, une sorte de culte de la nature, mêlé de fétichisme, approprié à leurs mœurs guerrières, et dont la teinte devenait de plus en plus sombre et sévère, à mesure qu'on s'approchait du nord. Ils adoraient certains astres, mais plus particulièrement les éléments et les forces de la nature, personnifiés dans des divinités allégoriques, ou figures historiques qui, selon les localités, revêtaient différents noms, mais dont les plus fameuses, savoir les trois dieux de la Trinité scandinave, étaient Odin (Wodan), le soleil vivifiant et la sagesse royale, Thor, le dieu du tonnerre et des combats, et Freyr, ou Freya, déesse de la production et de la fécondité. Venaient ensuite d'autres dieux subalternes, Hertha, la terre, Holda, divinité infernale, etc. Leurs temples étaient les forêts, dans lesquelles on leur immolait jusqu'à des victimes humaines. Ils n'avaient pas de prêtres proprement dits, mais plutôt des sorciers dont le crédit reposait sur la divination.

Ces peuples germaniques, refoulés sur l'empire romain, soit par l'effet d'une population surabondante que le sol ne suffisait plus à nourrir, soit par une suite de migrations qui avaient pour première cause les révolutions de la Haute-Asie, après avoir été longtemps contenus sur les frontières de l'empire par les armées romaines, forcèrent enfin, depuis la mort de Théodose, les barrières qu'on leur opposait, et après des luttes continuelles, soit entre eux, soit avec les Romains, suivies de mille dévastations, occupèrent en vainqueurs les diverses provinces de l'empire d'occident, qui, en 476, acheva de succomber sous leurs coups. Nous voyons à cette époque les Ostrogoths établis en Italie, dont une

partie fut (depuis l'an 568) occupée par les Lombards, puis les Suèves, les Alains, et bientôt les Visigoths seuls en Espagne ; les Francs, établis originairement entre le Weser et le Rhin, avaient, dès l'an 240, passé ce fleuve et s'étaient fixés dans le nord de la Gaule, dont les Burgondes, depuis 414, occupaient le sud-est, et les Visigoths le sud-ouest. Les Vandales, dès 429, s'emparent du nord de l'Afrique latine, les Saxons en 449, et les Angles en 547, débarquent et s'établissent dans la Grande-Bretagne, et refoulent les Bretons dans les montagnes du pays de Galles et de la province de Northumberland.

Il semble que partout le christianisme eût dû succomber sous l'effort de ces peuples qui, à l'époque de leur invasion, étaient encore idolâtres pour la plupart ; il semble que, dans ce nouveau déluge humain, dans ces dévastations où rien n'était épargné et où les églises, autant que les anciens temples, eurent si souvent à souffrir, il eût dû sombrer avec la civilisation romaine, sur laquelle il s'était en quelque sorte greffé. Bien loin de là, cependant : avant la fin de cette période, tous ces peuples, à l'exception d'une partie des Anglo-Saxons et des Lombards, étaient déjà convertis, et le polythéisme du nord, transplanté en occident, était vaincu avec bien plus de facilité que ne l'avait été le polythéisme de Rome.

Cette nouvelle victoire du christianisme paraîtra moins surprenante quand on envisagera de plus près l'état religieux de ces barbares au moment de leurs invasions.

Si l'on voit des peuples sédentaires adopter la religion des nations plus civilisées avec lesquelles ils se trouvent en contact, si par exemple les Gaulois, après les conquêtes de César, adoptèrent peu à peu les dieux des Romains, si les Germains, en deçà du Rhin, en firent de même après la conquête de leur pays [1], à plus forte raison un peuple nomade et guerrier, à moins qu'il ne quitte ses foyers, chassé par la persécution, est bien moins attaché à ses anciennes croyances qu'un peuple sédentaire. Pendant le cours de ses migrations, les habitudes religieuses qui, chez lui, étaient en harmonie avec son pays natal, avec ses mœurs primitives, perdent nécessairement leur empire. On sait d'ailleurs qu'au milieu de la vie des camps et pendant les expéditions lointaines, l'autorité des chefs et des guerriers se fortifie pour l'ordinaire aux dépens de

[1] Voy. Rettberg, *Kirchengesch. Deutschlands*, 1845.

celle du sacerdoce[1]. Lors donc qu'un tel peuple vient se fixer au milieu d'une nation plus civilisée que lui, il en subit nécessairement l'ascendant, il cède à sa supériorité intellectuelle, et en adoptant peu à peu ses habitudes et ses mœurs, il adopte aussi ses divinités et son culte. Peu importe d'ailleurs qu'il soit ou non arrivé chez ce peuple en conquérant. En fait de religion, comme généralement en fait de civilisation, ce n'est pas la force des armes, c'est la supériorité intellectuelle qui décide le succès : ce n'est pas le vainqueur qui entraîne le vaincu, c'est le peuple civilisé qui entraîne le peuple barbare ; ainsi la Grèce subjuguée donna ses arts, ses lois et ses dieux aux Romains vainqueurs. Plus tard, il en fut de même chez les Turcs, quand ils eurent envahi les provinces conquises et civilisées par les Arabes. Il en arriva de même aux Tartares mantchoux, lorsqu'en 1644 ils envahirent la Chine[2].

C'est ici qu'il faut peut-être féliciter l'Église, non seulement de l'étendue de ses conquêtes spirituelles, mais aussi des mesures qui, depuis Constantin, avaient assuré dans l'empire sa prépondérance extérieure et légale. Si, à l'époque de l'invasion des barbares, le polythéisme romain eût été encore dominant dans l'empire comme il l'était par exemple à la fin du IIIme siècle, encore possesseur de ses temples, de ses idoles, accompagné de ses sacrifices et de ses pompeuses cérémonies, l'Église, sans doute, eût inévitablement triomphé, mais bien plus tard et à travers de bien plus grands obstacles. Les barbares seraient restés longtemps flottants entre les deux cultes, et même probablement se seraient décidés pour la religion dominante, qui, par son analogie avec la leur, les eût inévitablement attirés.

Parmi les peuples de race germanique, les Goths, parvenus dès le IIme siècle de notre ère sur les rives du Danube, s'étaient trouvés les premiers, tantôt comme ennemis, tantôt comme alliés, en contact suivi avec les Romains. Ils furent aussi les premiers à embrasser le christianisme. Son introduction parmi eux avait même précédé leur établissement sur le territoire de l'empire. Dans leurs incursions au IIIme siècle, sous les règnes de Valérien et de Gallien, dans la Cappadoce et les provinces voisines, ils avaient fait beaucoup de prisonniers de guerre, parmi lesquels se trouvaient un certain nombre de fidèles et

[1] Voy. Quinet, *Christianisme et Révolution française*, p. 100. Ch. Lenormant, *Histoire de l'Asie occidentale*, I, 102.

[2] Wiggers, *Miss. Evangel.*, II, 186.

même de prêtres chrétiens. Ceux-ci, en se fixant chez leurs vainqueurs, et profitant, dit Sozomène, du crédit que leur donnait auprès de ces barbares le renom de leur sainte vie et des guérisons qu'ils passaient pour opérer par l'invocation du nom de Christ, établirent chez les Goths des églises, qui n'étaient encore que des tentes mobiles qu'on transportait à la suite du camp. Les victoires de Constantin multiplièrent ces conversoins, en sorte qu'en 325, un évêque goth, nommé Théophile, figurait déjà au concile de Nicée.

C'est probablement d'une de ces familles captives qu'était issu, cinquante ans après leur translation (v. 313), le célèbre Ulphilas, qu'on croit originaire de Cappadoce. Élevé par ses parents dans le christianisme, ayant reçu d'eux une instruction grecque et appris ensuite la langue gothique, il était éminemment préparé à une mission chez les Goths. Nommé évêque après la mort de Théophile (348), à l'âge de trente ans, il traduisit dans leur langue les livres sacrés, à l'exception toutefois, d'après Philostorgius, des livres de Samuel et des Rois ; il craignait que la lecture de ces écrits n'entretînt l'esprit guerrier de ses compatriotes. On a, dans le *Codex argenteus* de la bibliothèque d'Upsal, des fragments précieux de cette traduction ; mais on n'est pas d'accord sur l'époque précise à laquelle il faut rapporter les travaux d'Ulphilas sur la Bible. En tout cas, cette version est le plus ancien monument connu des langues germaniques, et en particulier de celle des Goths. Pour la composer, Ulphilas fut obligé de donner à cette langue un alphabet formé des caractères grecs et romains, auxquels il ajouta quatre lettres nouvelles, probablement étrusques. Sa version avait pour base le texte grec, mais il mit à profit les versions latines. On en loue la fidélité[1].

Dès le temps de Constantin, un schismatique nommé Audœus, relégué en Scythie par le pouvoir impérial, avait aussi travaillé avec succès à la conversion des Goths ; il avait fondé chez eux des monastères et installé des évêques[2]. C'était parmi les Visigoths qu'il avait obtenu le plus de succès ; ses efforts pour gagner aussi les Goths orientaux furent pendant quelque temps combattus par Athanaric leur chef, qui était alors en guerre avec les Visigoths[3] ; en 350, ce guerrier cruel fit brûler

[1] Voy. Guill. Favre, *Littérature sacrée des Goths* (*Fragments d'histoire littéraire*, t. II, p. 187).

[2] Épiphane, *De Hæres.*, 70, c. 15.

[3] Socrate, IV, 33. Sozomène, VI, 37.

vifs, dans leurs tentes, ceux de ses sujets qui refusèrent de sacrifier aux divinités nationales, et ordonna de mettre le feu à une église où plusieurs d'entre eux s'étaient réfugiés. Un grand nombre de ces chrétiens subirent courageusement le martyre, entre autres St. Sabas, dont le supplice est raconté dans une épître de l'église des Goths à celle de Cappadoce, qu'elle regardait comme sa métropole.

Ulphilas, pour mettre ses prosélytes à l'abri des persécutions de ce prince, obtint pour eux, de l'empereur Constance, un asile en Mésie, au pied du mont Hœmus. Il les y conduisit lui-même comme un nouveau Moïse, nous dit Auxence, son disciple; ce fut là probablement qu'il acheva sa version de la Bible, et qu'il résida jusqu'à sa mort. En 360, nous le voyons siéger, comme évêque, à un concile de Constantinople. Grâce à son influence, les semences du christianisme se fortifièrent de plus en plus chez les Visigoths, malgré le renouvellement des persécutions d'Athanaric, en 370. Six ans après, les Ostrogoths eux-mêmes, inquiétés par les déprédations des Huns qui venaient d'envahir les provinces voisines des leurs, obtinrent, par le ministère d'Ulphilas, leur entrée sur le territoire romain, moyennant l'obligation de se soumettre aux lois de l'empire, de servir dans ses armées et de recevoir le baptême. Même au milieu des révoltes où ils ne tardèrent pas à se laisser entraîner, leur contact toujours plus intime avec des chrétiens acheva leur conversion. Nous verrons que l'illustre Chrysostome profita de son exil pour se mettre en rapport avec eux[1]; il envoya aussi des missionnaires aux Goths nomades postés le long du Danube, qui avaient manifesté le dessein de se convertir. Au commencement du Vme siècle, lorsqu'ils pénétrèrent à main armée dans l'empire, la plupart d'entre eux professaient déjà le christianisme, et le reste de la nation ne tarda pas à suivre leur exemple.

La conduite d'Alaric qui, en 410, tout en pillant et détruisant les temples de la Grèce, fit respecter les églises et leurs trésors, prouve les progrès que le christianisme avait déjà faits chez ses sujets. Sous le règne de Théodoric, grâce à la tolérance de ce prince, la propagation de l'Évangile se poursuivit pacifiquement, non seulement chez les Goths, mais parmi les autres peuples barbares qui recherchaient leur alliance, et qui, se trouvant comme eux en contact avec les anciens peuples chré-

[1] Théodoret, V, 30.

tiens, étaient disposés par suite à en subir l'ascendant. Le grand élément de décision pour eux entre les divinités, c'étaient les succès et surtout les victoires que telle ou telle d'entre elles était en état de procurer à ses adorateurs ; or, si l'empire était sur le point de succomber sous les coups des barbares, les heureuses conquêtes et le pouvoir naissant des Goths attestaient le pouvoir du Dieu de l'Évangile qu'ils invoquaient.

Ce fut un motif de ce genre qui, selon Socrate[1], détermina la conversion des Burgondes. A la suite d'une invasion des Huns sur leur territoire, dans laquelle un grand nombre d'entre eux avaient été massacrés, ils résolurent de mettre leur confiance dans le Dieu des chrétiens, et, après avoir reçu le baptême d'un évêque de Trèves, profitant de la mort du roi des Huns, ils défirent complètement ces barbares, auxquels ils étaient pourtant très inférieurs en nombre. Après avoir fondé en Gaule, vers l'an 443, leur premier royaume, les Burgondes envahirent la Suisse occidentale qui, déjà vers la fin du siècle précédent, était presque toute convertie au christianisme et comptait chez elle les évêchés de Genève, de Martigny, d'Avenche, probablement aussi celui de Bâle. Leur domination y affermit encore la foi chrétienne. Gondebaud fixa sa résidence à Genève, où il fit reconstruire et consacrer, en 516, par Avitus, évêque de Vienne, la basilique précédemment détruite par un incendie, sur la place qu'occupe aujourd'hui la cathédrale de Saint-Pierre[2]. Un motif semblable décida la conversion des Francs. Clotilde, fille de Gondebaud, après avoir épousé Clovis leur roi, cherchait à le convertir. Mais ses arguments le touchaient peu ; depuis la mort d'un fils qu'elle l'avait persuadé de faire baptiser, il refusait de croire à la puissance du Dieu qu'elle invoquait. Un événement de haute importance vint enfin dissiper ses doutes. A Tolbiac, près de Cologne, dans une bataille qu'il livrait aux Allemands, voyant son armée fléchir et sur le point d'être mise en déroute, se croyant abandonné de ses dieux tutélaires, il eut recours au Dieu de Clotilde, et fit vœu de l'adorer s'il le rendait vainqueur. Sur ces entrefaites, le roi des Allemands reçut le coup de mort, et ses sujets aussitôt passèrent sous l'étendard de Clovis, qui revint ainsi du champ de Tolbiac à la tête d'une puissante armée,

[1] Socrate, VII, 30.

[2] Voy. Rilliet, *Études paléographiques*. Genève, 1866. L'homélie d'Avitus porte ce titre : *Dicta in dedicatione Basilicæ Genova quam hostis incenderat*.

et supérieur en forces à tous les rois francs ses rivaux. Après avoir fait de riches présents à la châsse de Saint-Martin de Tours, il demanda le baptême. Rémi, archevêque de Reims, le lui conféra le jour de Noël 496, ainsi qu'à trois mille de ses guerriers. En répandant sur lui l'eau lustrale, il lui dit, à ce qu'on rapporte : « Courbe ta tête, fier Sicambre ; adore ce que tu as brûlé, et brûle ce que tu as adoré. » Clovis parut sentir vivement, quoique à sa manière, ce qu'il y avait d'émouvant dans l'histoire de Jésus. Après un récit pathétique de sa passion, il ne put s'empêcher de s'écrier, en brandissant sa hache d'armes : « Que n'étais-je là pour le venger, à la tête de mes Francs ! »

Nous manquons de détails précis sur la conversion des Alains, des Suèves et des Vandales ; il est probable qu'elle eut lieu à peu près vers la même époque, environ de 410 à 420, et leur attachement à l'arianisme porte à croire qu'ils reçurent le christianisme des Goths, qui l'avaient également embrassé.

A la limite extrême de l'empire, depuis que les Romains avaient achevé la conquête de la partie orientale et méridionale de la Grande-Bretagne, et, par les murailles d'Adrien et d'Antonin le Pieux, l'avaient mise à couvert des incursions des Pictes et des Scots, la civilisation romaine, introduite sous le gouvernement d'Agricola (an 77-85), s'y était par degrés consolidée. L'établissement de colonies de vétérans, le développement de l'agriculture et du commerce, la fondation de villes nombreuses, l'extinction graduelle, puis la destruction violente de la corporation des druides, y avaient préparé les voies au christianisme, qui, vers la fin du IIme siècle, y avait été apporté d'orient, soit directement, soit par l'intermédiaire des villes commerçantes du midi de la Gaule. En 314, trois évêques bretons siégeaient déjà au concile d'Arles ; du temps de Théodose, la Bretagne en comptait environ une trentaine ; chaque ville de quelque importance avait le sien. Mais, sous les faibles successeurs de Théodose, l'ébranlement de la domination romaine fit sentir à l'église bretonne, ainsi qu'à bien d'autres, ses funestes contre-coups. Honorius fut obligé, en 409, de rappeler ses légions de la Bretagne. Aussitôt les Pictes et les Scots forcèrent le rempart qui les contenait et se répandirent dans les provinces du midi. Abandonnés à eux-mêmes et incapables de résister à ce torrent, les Bretons ne virent d'autre ressource que d'appeler à leur aide des barbares plus redouta-

bles encore. A leur appel, les pirates saxons accoururent, les aidèrent à repousser les Pictes, mais, n'ayant pas obtenu la cession de territoire qu'ils demandaient, s'allièrent à ces mêmes Pictes et s'établirent dans les provinces de Kent et de Sussex, qu'ils constituèrent en royaume. Plus tard furent fondés les royaumes de Wessex et d'Essex, enfin, par les Angles, émigrés du Schleswig, ceux de Mercie, d'Est-Anglie et de Northumberland, en sorte que vers la fin du VIme siècle, l'île entière, à l'exception du pays de Galles et de l'Écosse, fut soumise aux rois de l'octarchie saxonne, qui, sur les ruines de la civilisation romaine, y firent prévaloir leur langage, leurs usages, leurs mœurs, et enfin leur idolâtrie nationale.

Ces conquérants, en effet, branche de la grande confédération des Saxons et des Angles, qui s'étendait des embouchures de l'Elbe à celles du Rhin, ne s'étaient point trouvés, comme d'autres barbares du continent, comme les Goths et les Francs, avant leurs invasions, en rapport avec des nations chrétiennes. Ils apportèrent des contrées du nord la seule religion qui y fût alors connue, le polythéisme germanique ou scandinave, et se vengèrent sur le culte chrétien de la longue résistance que les Bretons leur avaient opposée. Les églises furent démolies, les monastères pillés et brûlés, les troupeaux dispersés, les prêtres massacrés au pied des autels. La plupart des Bretons échappés au carnage se réfugièrent en Écosse, dans le pays de Galles, dans les monastères de l'Irlande, ou dans l'Armorique gauloise. Ceux, en petit nombre, qui restèrent dans le pays, abattus, découragés par la servitude, comme l'avoue leur historien Gildas, ne tentèrent rien pour la conversion de vainqueurs farouches dont ils ne parlaient point la langue, et sur lesquels ils ne pouvaient exercer aucun ascendant. Ce n'était pas non plus de l'Écosse, ni de l'Irlande, où la foi chrétienne venait à peine de pénétrer, et où le nom saxon était abhorré, que pouvait partir une telle tentative.

Le christianisme semblait donc détruit, sans ressource, en Angleterre, lorsqu'une circonstance fortuite attira sur ce pays la sollicitude du pape Grégoire le Grand.

N'étant encore que simple moine à Rome, il remarqua un jour sur le marché aux esclaves quelques adolescents dont la physionomie l'intéressa. Il s'informa de leur pays et de leur religion, et apprit que c'étaient de jeunes Angles amenés de Bretagne, et dont la nation était

encore païenne. Il supplia aussitôt le pape Pélage de l'envoyer en mission dans ce pays. Bientôt élevé lui-même au souverain pontificat (en 590), il ne put accomplir ce projet, mais il ne le perdit point de vue ; en attendant que ces jeunes esclaves, qu'il fit élever dans un couvent romain, fussent en état d'aller évangéliser leur pays natal, il y envoya l'un de ses anciens collègues, le moine Augustin, suivi de quarante autres missionnaires.

Le moment était favorable. Des relations commençaient à s'établir entre l'octarchie saxonne et le royaume des Francs, déjà converti. Éthelbert, roi de Kent, venait d'épouser Berthe, fille de Caribert, princesse chrétienne qui s'était réservé, dans le palais du roi païen, le libre exercice de son culte. Débarqués en 597 dans l'île de Thanet, Augustin et ses compagnons firent annoncer au roi leur arrivée et le but de leur voyage. Celui-ci, favorablement prévenu par son épouse, les accueillit, autorisa leur prédication, les invita même à résider à Cantorbery, où il se chargea de leur entretien, et leur accorda l'usage d'une vieille chapelle jadis consacrée à saint Martin de Tours. Là, leur genre de vie simple et austère, la mystérieuse solennité de leur culte et leur crédit auprès de la reine, firent impression sur les Saxons, qui reçurent le baptême au nombre de dix mille. Grégoire le Grand, informé de ces heureux commencements, envoya de Rome, à Augustin, de nouveaux collaborateurs, auxquels une entière liberté de prédication fut octroyée.

Le royaume de Kent occupait alors le premier rang dans l'octarchie saxonne ; son chef Éthelbert soutenait avec les autres familles royales de nombreux rapports d'intérêt ou de parenté, que les missionnaires mirent à profit pour répandre au loin leur influence. L'idolâtrie saxonne, étroitement liée aux vieilles mœurs de la nation, ne se laissa pas sans doute vaincre sans résistance. Elle servit aussi d'instrument à quelques princes qui voulaient s'agrandir aux dépens de leurs voisins. Mais, à mesure que la nouvelle population prenait racine dans le pays et en fermait l'accès à d'autres envahisseurs, ses mœurs s'adoucissaient, et elle devenait plus accessible à la prédication évangélique. On en eut la preuve dans le royaume de Mercie, dont les habitants se convertirent presque tous à l'exemple de leur roi Edwin. Les mêmes circonstances aidèrent le christianisme à se répandre dans le reste du pays, en sorte que, dès le commencement de la période suivante, vers

l'an 680, le christianisme se trouvait rétabli dans la partie de l'Angleterre qui avait été soumise à la domination romaine.

Mais déjà auparavant, sous d'autres influences, il avait pénétré dans une des îles de la Grande-Bretagne, que les Romains n'avaient point réussi à subjuguer, et qui devint, pour une partie du continent, un foyer précieux de lumière évangélique : je veux parler de l'Irlande.

C'est par elle que nous allons commencer l'histoire des destinées et des conquêtes du Christianisme hors des limites de l'Empire romain.

III. LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME HORS DES LIMITES DE L'EMPIRE

1. EN EUROPE

Déjà l'an 430, l'archidiacre romain Palladius avait entrepris la conversion de l'Irlande, mais son ignorance de la langue de cette contrée avait contrarié ses efforts. Un écossais nommé Succath, qui prit ensuite le nom de Patrick, entreprit la même œuvre avec de meilleures chances de succès. Son père, diacre d'une église près de Glascow, avait soigné son éducation et l'avait instruit surtout avec soin dans la doctrine chrétienne. A l'âge de 16 ans, il tomba avec quelques-uns de ses compatriotes entre les mains de pirates écossais qui l'emmenèrent en Irlande. Vendu à un prince du pays qui le chargea de la conduite de ses troupeaux, il employait ses longues heures de solitude à la prière et à la méditation. Il raconte dans ses confessions, qu'au bout de seize ans passés dans l'esclavage, il crut entendre deux fois dans une vision une voix qui l'invitait à fuir dans une certaine direction, du côté de la mer, lui assurant qu'il trouverait un navire pour retourner dans sa patrie. Il obéit à cette invitation, et revit en effet l'Écosse et ses parents. Deux ans après, il fut de nouveau pris par des pirates qui l'emmenèrent en France, où des marchands chrétiens lui rendirent la liberté. Mais, au lieu de goûter la joie de revoir son pays natal, il se crut appelé par une nouvelle vision à évangéliser l'Irlande. Rien ne put le retenir : « Dieu lui-même, dit-il, me contraignait à partir. » De retour dans ce pays, dont il connaissait parfaitement la langue et les mœurs, il rassemblait les populations en rase campagne, au son du tambour, et leur racontait l'histoire de Christ, qui faisait une vive impression sur ces âmes naïves. Pour s'assurer des appuis contre les persécutions des druides, il chercha des prosélytes parmi les chefs irlandais. Il

convertit entre autres un jeune noble qui se donna complètement à lui et lui succéda dans la direction de la nouvelle église, puis un barde de la cour qui le suivait en chantant sur sa harpe des hymnes chrétiens. Patrick employa les fonds de terre, qu'il recevait de ses nobles prosélytes, à bâtir des couvents qui devinrent autant d'écoles religieuses. Tels furent les commencements de l'église d'Irlande, qui dut au zèle de ses moines le glorieux surnom « d'île des saints. » De chez elle partirent, dans diverses directions, d'actifs missionnaires. On en vit chez les Pictes d'Écosse, où, déjà au Vme siècle, un moine et un prêtre bretons avaient apporté quelques semences de christianisme. Ils eurent un successeur plus actif et plus zélé en Columba ou Colum Kill, né en Irlande vers 521. Persécuté par un roi de ce pays, dont il avait blâmé la vie déréglée, Columba se réfugia en 565 dans l'île de Hy ou Iona, qui appartenait à un chef puissant établi dans les montagnes d'Écosse. Secondé par lui, il parcourut les Hébrides et tout le nord du pays où, selon Blumhardt, la plupart des Pictes rejetèrent leurs idoles et reçurent le baptême. Il créa dans l'île d'Iona ce célèbre monastère qui devint au moyen âge un brillant foyer de science chrétienne et de missions dirigées dans le meilleur esprit. Columba mourut en 597, l'année même où le moine Augustin débarquait en Angleterre.

C'est en Europe, savoir en Irlande et en Écosse, que nous venons de constater les premiers progrès du christianisme hors des limites de l'empire romain. Nous allons les suivre également dans les contrées païennes de l'Asie et de l'Afrique, que les Romains n'avaient point non plus subjuguées. Transportons-nous d'abord en Perse, où quelques églises avaient été fondées dès la période précédente.

2. EN ASIE

Depuis que le christianisme s'y était introduit au IIme siècle, l'empire des Parthes, dont elle dépendait alors, avait été détruit en 226 et les Perses s'étaient replacés sous la domination de leurs anciens rois de la famille des Sassanides. La nombreuse corporation des mages, qui avait puissamment contribué à cette restauration, avait repris dès lors dans le royaume son ancien ascendant, et, considérée comme le plus ferme appui de la nouvelle dynastie, elle prétendait, comme tant d'autres sacerdoces après de semblables restaurations, qu'il ne devait, sous la royauté légitime, y avoir place pour aucun autre culte que le sien. Les

mages ne cessaient donc de susciter des persécutions contre les juifs, les Grecs et les Persans hétérodoxes. On se rappelle leurs rigueurs contre Manès et ses sectateurs, et l'on sait que les chrétiens de Perse, confondus avec ces sectaires, avaient été pendant quelque temps victimes de la même sévérité. Cette sévérité redoubla encore, lorsqu'on vit la faveur dont le christianisme jouissait dans l'empire romain, avec lequel, ambitieux de commander seuls en orient, les rois de Perse soutenaient des guerres continuelles. Il était facile aux mages de représenter les chrétiens du royaume comme étant d'intelligence avec la cour de Constantinople. On les soupçonna de faire l'office d'espions et de traîtres, et la recommandation que, pendant une trêve, Constantin adressa pour eux en 333 à Sapor II, toute mesurée et circonspecte qu'elle était dans ses termes, leur nuisit peut-être plus qu'elle ne les servit dans son esprit [1], car il y invitait le roi de Perse à confesser le Dieu adoré par les Romains.

L'animosité du roi et du peuple contre les chrétiens se manifesta dès l'an 343 par un premier acte de rigueur. Sapor condamna tous ceux qui refuseraient de sacrifier aux dieux nationaux à payer une capitation énorme que Siméon, évêque de Séleucie, fut chargé de recueillir. Siméon, en recevant cet ordre, fit au roi une réponse plus digne que respectueuse. Interrogé pourquoi il ne se prosternait pas devant lui, et manquait à l'étiquette qu'il avait suivie jusqu'alors : « C'est, répondit-il, qu'autrefois on ne m'amenait pas devant le souverain, chargé de chaînes pour me faire renoncer au vrai Dieu; je me conformais alors à l'usage; mais maintenant il ne m'est plus permis de le faire, puisque je viens combattre pour la défense de ma foi [2]. » Aussitôt les mages s'écrièrent qu'il méritait la mort; le roi, toutefois, promit de lui faire grâce, à condition qu'il adorât le soleil, lui disant qu'il se sauverait par là, ainsi que son peuple, et il lui donna un jour pour réfléchir. Comme on le ramenait en prison, il rencontra un vieil eunuque du roi qui avait été chrétien, mais que la crainte de la disgrâce de son maître avait entraîné dans l'apostasie. Au lieu de répondre à son humble salut, il détourna de lui ses regards, et ce reproche silencieux fit sur l'eunuque une telle impression qu'aussitôt il alla rétracter son abjuration. Le

[1] Eusèbe, IV, 9.
[2] Sozomène, II, 9.

roi, après avoir vainement essayé auprès de lui tous les moyens de persuasion, lui fit trancher la tête, espérant au moins effrayer les chrétiens par ce supplice; puis, irrité de leur obstination, et convaincu que c'était par leurs enchantements qu'ils avaient séduit son ministre, il fit mourir dès le lendemain cent ecclésiastiques en présence de Siméon, dont il voulait à tout prix ébranler le courage. Siméon lui-même les exhorta à subir la mort avec constance plutôt que de se livrer aux actes d'idolâtrie qu'on exigeait d'eux, et fut exécuté le dernier.

Ce n'était là que le commencement des maux que l'église de Perse eut à souffrir. La persécution de l'année suivante (344) fut encore plus terrible [1]. Le jour même de Pâque parut un édit qui condamnait tous les chrétiens au dernier supplice. On dit qu'une foule innombrable d'entre eux subirent le martyre. Les mages allaient chercher dans les villes et les bourgs ceux qui s'y tenaient cachés, et bien des chrétiens s'offrirent d'eux-mêmes, de peur de paraître trahir leur Maître par leur silence. Azadas, autre eunuque de Sapor, ayant été du nombre des victimes, le roi fut si sensible à cette perte qu'il se relâcha de sa sévérité à l'égard des simples fidèles, et ne condamna plus à mort que les ecclésiastiques; mais il périt encore un grand nombre de ces derniers. Cette persécution, qui dura 40 ans, redoublait de temps en temps de violence. Ce fut dans cet intervalle que Jovien fit avec les Perses un traité aussi désavantageux pour l'Église que pour l'empire, puisqu'il leur rendit la ville de Nisibe, qui était en partie chrétienne, en stipulant, il est vrai, que les habitants qui professaient cette religion auraient la liberté de sortir sains et saufs.

Vers le commencement du Vme siècle (401), pendant la paix avec l'empire romain, la position des chrétiens s'améliora pour quelque temps [2]. Marutas, évêque de Mésopotamie, qui avait été le négociateur de cette paix, avait déployé dans ces tractations tant d'habileté, qu'il avait gagné la confiance du roi de Perse, Isdegerde, et obtenu la permission de rebâtir les églises pour les chrétiens et de célébrer leur culte. Les mages, il est vrai, s'efforcèrent de ruiner son crédit; recourant à leurs artifices accoutumés, un jour ils firent cacher dans le foyer où l'on entretenait le feu sacré un de leurs affidés qui, au

[1] Sozomène, II, 11.
[2] Socrate, VII, 8.

moment où le roi s'approchait pour la prière, prononça contre lui au nom des dieux des anathèmes solennels. Marutas déjoua cet artifice et d'autres du même genre en les dévoilant ; il s'insinua encore plus avant dans les bonnes grâces du monarque en guérissant, à ce que l'on crut, par ses jeûnes et ses prières, son fils, possédé d'un esprit malin, et peu s'en fallut que le roi lui-même ne fît profession de christianisme [1].

Un malheureux trait de fanatisme vint bientôt détruire tout l'ouvrage de Marutas. Abdas, évêque de Suse, fut assez mal inspiré pour faire abattre en pleine paix l'un des temples où brûlait le feu sacré, emblème d'Ormuzd [2]. Cet acte, que Théodoret lui-même ne peut s'empêcher de blâmer, en y opposant la conduite modérée de saint Paul au milieu de l'idolâtrie d'Athènes, excita le courroux d'Isdegerde; il somma Abdas de faire reconstruire le temple qu'il avait renversé, et, sur son refus, le fit mourir et ordonna en 418 la destruction de toutes les églises de ses états. Ce fut le signal d'une nouvelle persécution qui dura 30 ans et qui s'exerça dès l'an 421 avec la dernière violence. Varanès, successeur d'Isdegerde, excité de même par les mages, inventa contre les chrétiens les tortures les plus raffinées, et fit souffrir le martyre à une multitude d'entre eux. Théodoret nous a transmis le récit de leurs souffrances. Quelques-uns avaient essayé de fuir sur le territoire romain, Varanès donna l'ordre aussitôt de saisir tous ceux qui tenteraient de passer la frontière, et demanda à l'empereur d'orient l'extradition de ceux qui étaient parvenus à s'échapper. Le refus de l'empereur concourut, avec d'autres circonstances, à rallumer la guerre entre les deux états et cette guerre ne fit qu'empirer le sort des chrétiens en Perse. Ce fut alors qu'on vit briller un trait de charité vraiment chrétienne. Les soldats romains avaient emmené 6000 prisonniers perses qu'ils refusaient de mettre en liberté, et qui, privés des choses les plus nécessaires à la vie, se trouvaient dans une situation déplorable. Aussitôt Acacius, évêque d'Amida, assemble son clergé. « Dieu, dit-il, ne boit ni ne mange, et n'a besoin par conséquent ni de plats, ni de calices. Vendons ceux que l'Église a reçus de la libéralité des fidèles et employons-en le prix à racheter et à nourrir les prisonniers. » Là-dessus il fait fondre les vases sacrés, paie aux soldats la rançon des captifs, nourrit ceux-ci

[1] Ibid.
[2] Théodoret, V, 39.

pendant un certain temps et les renvoie avec quelque argent pour leurs frais de voyage. Ces nobles représailles firent une profonde impression sur le roi Varanès qui désira voir le généreux évêque et déclara que les Romains surpassaient les Perses autant en magnificence pendant la paix qu'en valeur pendant la guerre[1]. On a lieu de croire que cette action charitable ne contribua pas moins que le rétablissement de la paix, à faire cesser les persécutions. Vers le même temps, à peu près, l'église de Perse, devenue le refuge des partisans de Nestorius, proscrits comme hérétiques par les empereurs d'orient, soutint leur cause et embrassa leur doctrine; dès lors, les liens qui l'unissaient aux églises de l'empire romain s'étant relâchés ou même rompus tout à fait, le principal motif des persécutions dont elle était l'objet disparut, mais le christianisme nestorien fut le seul qui put continuer à se propager dans ce royaume.

Sous le règne d'Héraclius, la guerre se ralluma entre les deux empires. L'an 614, les Perses entrèrent en Palestine, prirent Jérusalem, où ils massacrèrent des milliers de chrétiens, brûlèrent les églises, entre autres celle du St-Sépulcre, pillèrent les vases sacrés, emportèrent le bois de la vraie croix, et emmenèrent en esclavage le patriarche Zacharie avec une foule d'habitants de la ville; de là, pénétrant au cœur de l'empire, ils s'avancèrent jusqu'aux portes de Constantinople, en même temps qu'une partie d'entre eux conquérait et pillait l'Égypte. Héraclius qui, dans le même temps, se trouvait en guerre avec les Avars, réduit aux plus tristes extrémités, demanda la paix. Cosroës répondit, à ce qu'on prétend, qu'il ne l'accorderait que quand tous les chrétiens, jusqu'au dernier, auraient renié Jésus-Christ et adoré le soleil à l'exemple des Perses. Héraclius, alors, se hâta de conclure la paix avec les Avars, rassembla toutes les forces, toutes les ressources qui lui restaient, se mit à la tête de son armée et envahit lui-même le territoire de la Perse. Durant six ans, il y remporta victoire sur victoire, et s'empara successivement de plusieurs provinces. Cosroës s'obstinait à refuser la paix, mais Siroès, son fils, l'ayant détrôné et fait périr en prison, traita lui-même avec les Romains en 628, leur rendit tout ce que son père leur avait enlevé, sans oublier la relique à laquelle ils attachaient, dit-on, plus de prix encore qu'à leurs provinces.

[1] Socrate, VII, 21.

Il était écrit que ni les Perses ne devaient triompher du christianisme, ni le christianisme triompher en Perse, car bientôt survinrent les conquêtes des musulmans, qui firent cesser toute cette lutte en s'emparant des provinces que les deux empires se disputaient et y détruisant tout à la fois les deux religions chrétienne et persane.

Le christianisme fut plus heureux en Arménie. Il y avait pénétré dès la fin de la période précédente, grâce aux travaux de Grégoire, l'Illuminateur, surtout depuis que les Romains avaient affranchi cette province du joug des Perses. Valens, il est vrai, la leur abandonna de nouveau, et les Perses, selon leur coutume, s'efforcèrent de détruire le nouveau culte qui s'était introduit dans le pays; ils sommèrent les nobles arméniens d'y renoncer et plusieurs d'entre eux, en effet, tombèrent dans l'apostasie. Mais le christianisme avait déjà poussé dans ce sol des racines profondes; les efforts que l'on fit pour l'extirper donnèrent lieu plus d'une fois à des séditions et à des guerres civiles qui firent abandonner ce projet. Au commencement du Vme siècle, en 400 ou 406, il trouva un nouvel apôtre en Miesrob, premier ministre de deux rois d'Arménie, mais qui, plus tard, se voua à la vie monastique. Voulant fonder son œuvre sur une base solide, il traduisit l'Écriture sainte dans la langue du pays, et comme l'arménien n'était pas encore une langue écrite, il dut commencer par lui composer un alphabet. Il fit ensuite copier plusieurs exemplaires de sa version qu'il répandit lui-même dans la contrée; c'est en partie, et non sans raison, qu'on attribue à ce travail la persistance du christianisme au milieu de ces populations qui, bien que travaillées successivement par tant de révolutions politiques, exposées tour à tour aux efforts du magisme et à ceux du mahométisme, a néanmoins conservé jusqu'à nos jours une église et une littérature chrétiennes.

L'influence des Romains dans les pays au nord de l'Arménie, en particulier dans l'Ibérie (aujourd'hui la Géorgie et la Grusinie) qui, sous Dioclétien, avait reçu un maître de la main de ces vainqueurs, favorisa aussi les conquêtes du christianisme dans ces contrées. Selon Socrate [1] et Théodoret [2], une femme chrétienne, d'une vertu exemplaire, nommée Nunia, ayant été emmenée captive chez les Ibériens (ans 320-

[1] Socrate, I, 20.
[2] Théodoret, I, 24.

339), excita leur admiration par sa vie entièrement dévouée au jeûne et à la prière. Elle passa bientôt pour posséder le don de guérir. Un enfant malade, que sa nourrice avait confié inutilement à plusieurs femmes qui exerçaient la médecine, lui fut apporté ; elle ne lui donna aucun remède, mais le coucha sur un cilice et invoqua sur lui le nom de Jésus ; l'enfant guérit. La reine, informée de ce fait, et tombée malade elle-même, se fit transporter chez elle, lui demanda ses prières, guérit également et ne put lui faire accepter d'autre récompense que la construction d'une église en l'honneur de Dieu à qui elle devait sa guérison.

A quelque temps de là, le roi, un jour qu'il était à la chasse, fut surpris par un orage épouvantable où il faillit périr ; après avoir inutilement imploré le secours de ses dieux, il eut l'idée de recourir à celui de l'étrangère, et, ayant été exaucé, il fit venir auprès de lui cette femme, lui demanda de nouvelles instructions sur le Dieu qu'elle adorait, et les réponses qu'elle lui fit le déterminèrent non seulement à embrasser lui-même le christianisme, mais encore à le répandre chez ses sujets. Assemblant son peuple, dit Rufin [1], il lui expose tout ce qui vient de lui arriver et lui enseigne la foi dans laquelle il venait d'être instruit lui-même ; à peine néophyte, le voilà devenu apôtre ; les hommes sont convertis par le roi, les femmes par la reine. De nouveaux prodiges qui, selon Rufin, signalèrent l'érection de la première église, affermirent les Ibériens dans la foi chrétienne ; ils envoyèrent une ambassade à Constantin en le priant de leur envoyer des prêtres pour achever leur conversion, « et ce souverain s'y prêta avec plus de joie encore qu'il n'en eût éprouvé en ajoutant de nouvelles provinces à son empire. »

D'Arménie et d'Ibérie, sur les côtes orientales du Pont-Euxin, le christianisme s'étendit insensiblement chez les peuplades voisines, en particulier chez les Laziens et les Abasges, habitants de la Colchide. Vers l'an 520, un prince lazien, Tyathus, s'étant rendu auprès de l'empereur, Justin Ier, pour lui demander le trône, se fit administrer le baptême. Il revint, comblé de présents, avec une femme grecque de noble famille, qu'il avait épousée et revêtu par l'empereur, son parrain, de ce titre de roi qu'il ambitionnait. Par son ascendant, et voulant se

[1] Rufin, X, 10.

le rendre favorable, le christianisme ne tarda pas à pousser, chez les Laziens, de profondes racines, car, malgré le ressentiment que leur fit éprouver le meurtre d'un de leurs princes, assassiné bientôt après par un général romain, ils résistèrent au conseil qui leur fut donné de se livrer aux Perses, alléguant le danger que leur religion courrait sous la domination de ce peuple. Peu de temps après, les Abasges, leurs voisins, habitant les environs du Caucase, furent convertis par les soins de Justinien qui leur envoya des missionnaires [1].

Pendant que le christianisme se répandait au nord de l'Asie, il s'avançait également du côté de l'est. Une grande incertitude règne, il est vrai, sur l'époque de sa première propagation dans l'Inde aussi bien que sur ses progrès ultérieurs. On ne sait si c'est à l'Inde ou à l'Arabie, ou à l'Éthiopie que se rapporte le récit de Philostorgius [2], qui raconte que sous Constantin un nommé Théophile, Indien, né dans l'île de Diu, envoyé comme otage à Constantinople, y fut converti et repartit entre 356 et 360 en qualité d'évêque pour instruire ses compatriotes [3]. Dans tous les cas, nous savons d'une manière certaine par le rapport de Cosmas, surnommé Indico-pleustes, qui fit dans ce pays un voyage de découverte dans la première moitié du VIme siècle, qu'avant 535 il y avait déjà des églises chrétiennes dans trois parties de l'Inde, savoir dans l'île de Taprobane ou Ceylan, à Male, sur la côte de Malabar, et à Calliana (probablement Calcutta [4]). Cosmas ne dit point si ces églises étaient composées d'indigènes ; il assure seulement que des colonies persanes et chrétiennes, fuyant probablement la persécution, étaient venues exercer leur culte dans les régions de l'Inde que nous venons de nommer ; c'est d'elles sans doute que provient celle qui habite encore aujourd'hui sur la côte de Malabar.

On croit aussi que ce fut de la Perse que les premières lueurs de l'Évangile furent portées dans l'île de Socotora, au midi de l'Arabie,

[1] Procope, *De bello goth.*, IV, 3.

[2] Philostorgius, III, 5

[3] M. Letronne pense plutôt qu'il s'agit d'une île de la mer Rouge et probablement de l'île de Dahlak, dans le golfe d'Adulis, sur la côte éthiopienne, dans une région qui a été souvent désignée sous le nom d'Inde, en sorte que la mission dont parle ici Philostorgius se rattache, selon lui, aux missions en Éthiopie, dont il sera bientôt question (Voy. *Acad. des Inscr.*, 1833, p. 218).

[4] Voy. l'ouvrage de Cosmas (Montfaucon, *Collect. nova Patr. et Script. Græc.*, t. II, p. 113).

que Cosmas appelle l'île de Dioscoride; il y trouva établis un grand nombre de chrétiens et même plusieurs ecclésiastiques qui avaient reçu l'ordination en Perse[1].

Quant au continent de l'Arabie, les habitudes nomades des indigènes, aussi bien que l'opposition des juifs qui y étaient fort nombreux, apportèrent toujours un grand obstacle à la fondation d'églises chrétiennes. L'Yémen seul, par son commerce maritime, et les mœurs sédentaires de ses habitants, offrait au christianisme un terrain plus favorable[2]. Les relations qu'il soutenait avec l'empire romain à travers la mer Rouge fournirent à l'empereur Constance l'occasion d'envoyer en 350 une ambassade chargée de magnifiques présents au roi des Homérites, et celui-ci l'autorisa en retour à fonder chez eux une église arienne qui, grâce à l'appui des Abyssins, y prit une certaine consistance.

Diverses causes, en outre, favorisèrent le progrès de l'Évangile dans d'autres parties de l'Arabie[3]. Une tribu de Sarrasins, conduite par une princesse nommée Mavia, après avoir pendant quelque temps dévasté les frontières de l'empire romain, conclut un traité avec Valens; Mavia, qui avait entendu les instructions d'un pieux solitaire, nommé Moïse, résidant sur les confins de l'Égypte et de la Palestine, demanda, dans le traité, qu'il lui fût envoyé en qualité d'évêque pour instruire son peuple. Valens y consentit, et Moïse, dit Théodoret[4], réussit, soit par ses prédications, soit par ses miracles, dans l'œuvre qu'on attendait de lui (372). La vie ascétique des moines et des ermites fit sur quelques tribus arabes une impression profonde qui tourna de même au profit du christianisme; Siméon le Stylite, ce célèbre ermite que Théodoret appelle la merveille du monde, recevait, du haut de la colonne où il resta durant tant d'années, la visite d'une foule d'Arabes nomades qui le considéraient comme un être surnaturel[5]. Un autre religieux, nommé Euthymius, passa pour avoir guéri par ses prières le fils d'un prince sarrasin qui demanda le baptême et fit consacrer ce fils comme évêque nomade de son peuple.

Ces détails, au reste, ne doivent pas nous arrêter plus longtemps,

[1] Cosmas, p. 178.
[2] Sylv. de Sacy (*Acad. des Inscr.*, t. L, p. 280.)
[3] Philostorgius, III, 4.
[4] Théodoret, IV, 23.
[5] Théodoret, *Relig. histor.* Opp., 3, p. 883. Ullmann, Simeon Styl. (*Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1845.)

puisque les germes de christianisme apportés en Arabie devaient y être étouffés dès le commencement de la période suivante.

En Afrique, il fit dans celle-ci des conquêtes plus durables.

3. EN AFRIQUE

Dès avant Constantin, les fréquentes relations maritimes et commerciales de l'Égypte avec les côtes de l'Yémen et de la Troglodytique par la mer Rouge, avaient conduit en Éthiopie des chrétiens qui s'y étaient établis. La langue grecque s'y était introduite et son usage habituel y avait facilité la prédication du christianisme. Sous Constantin, un philosophe de Tyr, nommé Mérops, curieux de visiter cette contrée lointaine, vint y séjourner quelque temps. Comme il s'en retournait dans son pays, ayant abordé dans un port de la mer Rouge, les Éthiopiens, qui étaient alors en guerre avec les Romains, le mirent à mort avec tous ceux qui l'accompagnaient; il n'y eut d'épargné que deux jeunes Grecs, Frumentius, son neveu, et Édésius. Le roi les prit à son service, et, en retour de leur fidélité, leur promit la liberté par testament. Mais à la mort du roi, son fils étant encore mineur, la reine, qui avait apprécié leur mérite, les conjura de demeurer auprès d'elle pour l'aider dans l'éducation du jeune prince et dans le gouvernement du pays; ils y consentirent, et Théodoret compare leur position à la cour d'Éthiopie à celle de Joseph en Égypte et à celle de Daniel à la cour de Babylone. Frumentius, qui jouissait surtout d'un grand crédit auprès de la reine, ayant rencontré parmi les marchands romains qui arrivaient en Éthiopie plusieurs chrétiens, venant, selon Letronne, de l'île de Dahlak, les réunit dans sa demeure pour le service divin; bientôt il fit bâtir pour eux une église et insensiblement y attira quelques habitants du pays. A la majorité du prince, ayant obtenu, quoiqu'avec beaucoup de peine, pour son ami et pour lui, la permission de retourner dans sa patrie, il eut l'occasion, à son passage à Alexandrie, de voir Athanase, récemment élevé à l'épiscopat, et lui fit part des espérances qu'il concevait pour la conversion de l'Éthiopie. Athanase aussitôt, jugeant que personne ne pourrait mieux que lui se consacrer à cette œuvre, le contraignit par ses instances à retourner dans ce pays avec le titre d'évêque qu'il lui conféra (v. 330). Frumentius, muni d'une lettre de Constance au prince d'Axum, remporta dans cette capitale les plus grands succès. Par ses miracles, dit Théodoret, il convertissait ceux qui résistaient à

sa prédication. Le roi se fit baptiser, ainsi que son frère et se mit à travailler avec lui à la conversion de ses sujets [1]. C'est de là que date la fondation de cette église d'Éthiopie ou d'Abyssinie qui, tout entourée qu'elle a été de païens et de mahométans, a pu, grâce probablement à la situation peu accessible du pays, survivre au naufrage où tant d'autres églises d'orient furent bientôt englouties et a subsisté jusqu'à nos jours, défigurée, il est vrai, par le maintien d'usages juifs, et par bien des superstitions et des abus. Cependant, dès le IVme siècle, elle avait une version de la Bible d'après le texte des Septante.

Les rois d'Éthiopie eurent bientôt l'occasion de signaler leur zèle pour le christianisme qu'ils venaient d'embrasser. Sous le règne de Justin ou de Justinien (520-530), un prince arabe de la tribu des Homérites, nommé par les uns Dunaan, par les autres Dsunovas, ayant embrassé le judaïsme, se mit à persécuter ses sujets chrétiens, en représailles, disait-il, des outrages que ses coreligionnaires avaient à souffrir dans l'empire romain; il fit massacrer entre autres 280 ecclésiastiques et des marchands chrétiens qui se rendaient de ses États en Éthiopie. Elesbaan, roi de ce pays, prit aussitôt leur cause en main, déclara la guerre à Dsunovas, le détrôna, mit à sa place un chrétien nommé Abraham, et comme Dsunovas, parvenu à remonter sur le trône, recommença ses persécutions avec une nouvelle fureur, Elesbaan, encouragé par Justinien, reprit une seconde fois les armes contre le prince juif, le défit complètement et remit à la tête des Homérites un prince favorable au christianisme [2].

D'après les recherches de M. Letronne sur les inscriptions de l'Égypte [3], nous savons que la Nubie, quoique située entre l'Égypte et l'Éthiopie, reçut le christianisme beaucoup plus tard que celle-ci, savoir deux siècles après; ce ne fut point même de l'Éthiopie qu'elle le reçut, se trouvant en guerre avec elle [4], mais plutôt, selon Aboulfaradge, d'un

[1] Rufin qui, le premier, a rapporté toutes ces circonstances, les tenait de la bouche d'Édesius lui-même qui, depuis, revenu en Phénicie, était un des prêtres de l'église de Tyr (Rufin, X, 9; Socrate, I, 19; Sozomène, II, 24). Au reste, du vivant de Frumentius (Letronne, l. c., 159), le christianisme avait pénétré non seulement chez les Axumites, au nord-est de l'Abyssinie, mais encore dans d'autres parties de ce pays.

[2] Procope, *De bello pers.*, I, 20.

[3] Letronne (*Acad. des Inscr.*, t. IX et X).

[4] Ibid., t. IX, p. 167 et suiv.

prêtre jacobite égyptien, nommé Julianus, qui l'y introduisit sous le règne de Justinien et probablement peu après l'expédition de Narsès; c'est alors, en effet, que les temples de la Nubie furent convertis en églises.

Les Blemmyes, peuplade qui occupait la vallée inférieure de la Nubie, depuis Premis jusqu'à Syène, furent convertis plus tard encore que les Nubiens, et probablement par les Nubiens eux-mêmes, après les deux victoires du roi Silco, dont il est fait mention dans l'inscription découverte par M. Gau et interprétée par Letronne [1] : postérieure au règne de Justinien, elle suppose que Silco était chrétien et les Blemmyes encore idolâtres.

Ainsi le christianisme, au lieu de se répandre régulièrement d'Égypte en Abyssinie, en passant par les pays intermédiaires, y pénétra directement par la mer Rouge, fut porté deux siècles plus tard d'Égypte en Nubie, d'où il parvint par droit de conquête à la tribu des Blemmyes, voisine de la Thébaïde.

Jusqu'à Justinien, les Nubiens et les Blemmyes avaient adoré entre autres dieux l'Isis de Philœ. En certains jours de l'année, ils se rendaient dans cette île, transportant avec eux des images de la déesse, renfermées dans des pastophories ou petits temples portatifs, comme on le voit sur les peintures des temples d'Isis. L'abolition du culte d'Isis à Philœ, par les armes de Narsès, irrita sans doute les Blemmyes qui paraissent avoir fait quelques tentatives pour rentrer en possession de cette île ; c'est probablement pour la défendre contre l'évêque Théodore qu'on rebâtit les murs qui l'entouraient, comme l'atteste une inscription de l'an 577, récemment découverte ; mais les Blemmyes furent bientôt subjugués par les Nubiens et, resserrés ainsi entre deux populations chrétiennes, ils ne purent tarder à se convertir.

En récapitulant l'histoire des luttes du christianisme avec le polythéisme du IVme au VIme siècle, nous ne pouvons qu'être frappés de l'étendue et de la rapidité de ses nouvelles conquêtes.

A l'entrée de cette période, le polythéisme gréco-romain était encore la religion officielle de l'empire, et celle de la grande majorité de ses sujets. Trois siècles sont à peine écoulés, qu'il a perdu non seulement

[1] Letronne, p. 150.

ses privilèges, non seulement son existence légale, mais encore la presque totalité de ses adhérents ; il n'est plus professé régulièrement qu'au fond de quelques provinces reculées, d'où même il ne devait pas tarder à disparaître. — Pendant qu'il se débattait dans les angoisses de l'agonie, sur ce sol où il était près de succomber, nous avons vu des barbares apporter du nord de l'Europe une idolâtrie plus grossière encore. L'Église en triomphe également ; elle soumet à son joug ces populations qui viennent d'inonder l'empire, et qui bientôt vont le renverser ; à l'exception d'un ou de deux peuples, dont la conversion devait s'achever un peu plus tard, elle se les assimile tous, et fait une seconde fois triompher en occident l'étendard chrétien.

Ses conquêtes ne sont point restreintes dans les anciennes limites de l'empire. Au nord-ouest de l'Europe, chez les Celtes et les Irlandais, que les Romains n'étaient jamais parvenus à dompter, l'Église plus heureuse, substitua son empire à celui des druides, et sur cet antique foyer des superstitions les plus farouches, elle prépare les germes d'un christianisme vivant et pur qui doit plus tard se propager dans le nord de l'Europe. Les contrées à l'orient et au midi de l'empire romain sont aussi témoins des progrès de l'Église. Si, dans l'Inde et l'Arabie, elle ne pousse que des rejetons peu vivaces, si en Perse elle a de rudes persécutions à soutenir, en attendant la destruction presque totale qu'elle subira plus tard dans ces contrées, elle y conserve cependant quelques anciens postes, et va en Arménie, en Ibérie, en Colchide, en Abyssinie, en Nubie, en conquérir de nouveaux qu'aucune révolution subséquente ne pourra lui ravir.

Ces succès du christianisme, sans doute, ne sont pas de ceux dont l'Église dût se féliciter sans partage. Les motifs qui présidèrent à la conversion de la plupart de ces peuples furent loin d'être aussi honorables que ceux que nous avons admirés dans la période précédente. Soit chez les barbares, soit chez les Romains, nous voyons trop souvent la conversion d'une partie de la nation déterminée par l'exemple des princes, si même elle n'est contrainte par leurs victoires ou par leurs édits. Là encore où les nouveaux convertis obéirent à une conviction sincère, ce fut rarement, comme dans les premiers siècles, à une conviction réfléchie, éclairée, ou à des besoins religieux et moraux vivement sentis. Dans cette seconde période, de tels motifs agirent rarement sur les Romains, plus rarement encore sur les barbares ; c'était par l'imagi-

nation bien plus que par l'esprit ou par le cœur qu'ils l'embrassaient; l'ascendant d'un évêque ou d'un moine, la croyance en la vertu miraculeuse de ses prières, quelque faveur terrestre qu'ils croyaient avoir obtenue par l'invocation du nom de Jésus-Christ, le bruit de quelque miracle opéré par les reliques ou par le signe de la croix[1], tels étaient les motifs déterminants de la conversion d'un grand nombre.

Reconnaissons toutefois dans la plupart de ces conversions, si imparfaites qu'elles fussent, un témoignage rendu à l'éminente supériorité du christianisme. Car, le plus souvent, si les sujets suivaient si docilement l'exemple du prince, ou obéissaient si facilement à ses édits, c'est qu'au fond, sans s'en rendre bien compte, ils sentaient que l'adoption du christianisme était pour eux un progrès commandé, en quelque sorte, par les nouvelles circonstances où leurs invasions les avaient placés. Si les évêques, si les moines chrétiens obtenaient sur eux un si grand ascendant, si leurs prières passaient pour douées d'une telle efficace, s'ils étaient considérés comme revêtus d'un pouvoir presque divin, c'est que la prééminence des lumières, des vertus, des dons de persuasion qu'ils devaient à leur foi, en faisait aux yeux de ces peuples des êtres supérieurs à l'humanité[2]. La foule ignorante, incapable d'apprécier en elle-même la valeur d'une religion, la juge d'après ceux qui lui servent d'organes, et l'honore à proportion du respect qu'ils lui inspirent. Ainsi, en renonçant à l'intervention de leurs prêtres, pour rechercher les prières des ministres de Jésus-Christ, les barbares rendaient, en leur personne, un hommage réel, quoique indirect, à l'excellence de l'Évangile.

IV. LUTTES AVEC LE JUDAÏSME

Le christianisme n'avait pas sur la religion juive une supériorité aussi tranchée que sur les cultes polythéistes. Aussi eut-il moins de succès dans la lutte qu'il soutint avec elle.

On a vu que, depuis environ le milieu du IIme siècle, les juifs, un moment abattus par la défaite de Barcochbas et la nouvelle catastrophe

[1] Fleury, XXXVI, 1.

[2] C'est le cas d'appliquer ici la remarque de Théodore l'Hyrtacénien dans la biographie de Grégoire le Thaumaturge : « Les miracles sont la récompense de la vertu » (μισθὸς γὰρ ἀρετῆς θαύματα). Boissonade, *Anecdota græca*, II, 409.

qui en avait été la suite, avaient insensiblement repris courage; qu'au lieu de s'en prendre à leur religion de l'abaissement auquel ils se trouvaient réduits, ils en avaient accusé leur infidélité seule; que, regardant plus que jamais la Loi comme le palladium de leur nationalité, ils s'étaient remis à son étude avec une nouvelle ardeur, s'étaient ralliés autour de leurs docteurs, et avaient fondé des écoles où, par une arbitraire mais habile explication de cette loi, les préceptes en étaient adaptés à leurs nouvelles circonstances politiques et sociales. Le judaïsme, ainsi réorganisé, avait repris en occident une nouvelle consistance, une nouvelle vie, et de nouveau se berçait de l'espoir d'un brillant avenir.

L'Église n'en fut que plus ardente à subjuguer cet ancien rival, et à mettre à profit dans ce but l'ascendant et les ressources nouvelles que lui assurait la protection impériale.

Elle essaya d'abord, il est vrai, l'arme de la persuasion. Dans une multitude d'écrits tour à tour polémiques et apologétiques, elle s'appliqua à combattre les erreurs des juifs et à repousser leurs objections. Tels furent, pour ne citer que les principaux : la « Démonstration évangélique, » d'Eusèbe de Césarée, les « Témoignages contre les juifs, » de Grégoire de Nysse, quelques discours de Chrysostome, un « Dialogue sur la Trinité, » attribué à un prêtre de Jérusalem nommé Jérôme, des relations supposées de « Conférences entre juifs et chrétiens, » attribuées à différents auteurs, enfin le discours de saint Augustin *Adversus judæos.*

Les auteurs de ces écrits s'attachaient pour la plupart à démontrer aux juifs la messianité de Jésus, soit typiquement et allégoriquement par l'Ancien Testament, soit historiquement par ses miracles et l'accomplissement des prophéties en sa personne, le dogme de sa divinité absolue, contre lequel les juifs étaient encore plus fortement prévenus, l'abrogation de la loi mosaïque, enfin le droit qu'avaient néanmoins les chrétiens de s'appuyer sur l'Ancien Testament, en l'interprétant dans le sens mystique. C'est en particulier la thèse soutenue par Augustin.

Ces travaux polémiques firent naturellement peu d'impression sur les juifs. Aussi l'Église fut-elle conduite à recourir à d'autres moyens.

Elle essaya quelquefois celui des encouragements et des récompenses, mais se vit trop souvent dupe de ses libéralités; témoin ce juif qui, sous le règne de Théodose, amassa, dit-on, de grandes richesses en se pré-

sentant successivement comme prosélyte aux divers partis qui divisaient l'Église, et s'y faisant baptiser. — Le pape Grégoire le Grand s'y prit mieux avec les juifs qui cultivaient les domaines de l'Église, en réduisant d'un tiers, pour ceux qui se convertissaient, le prix de leurs fermages [1]. Quand les moyens de séduction ne réussissaient pas auprès d'eux, l'Église cherchait à rendre leur position aussi pénible, aussi humiliante que possible, en défendant aux chrétiens toute alliance, tout mariage, toute relation avec eux, en les leur peignant sous les couleurs les plus noires. D'illustres évêques ne furent pas sans reproche à cet égard. Dans leurs écrits contre le judaïsme, ils semblent souvent ne s'être proposé d'autre but que d'animer contre ses adhérents la haine de leur troupeau. Grégoire de Nysse [2] leur prodigue tout d'une haleine les épithètes de meurtriers du Seigneur, de contempteurs, d'ennemis de Dieu, d'avocats du diable, d'assemblée de Satan. Chrysostome lui-même, dans ses discours, appelle leurs synagogues des cavernes de voleurs; il prétend que les Livres saints qui s'y lisent ne les sanctifient pas plus que le sang des martyrs ne sanctifie la main des bourreaux; il veut que les chrétiens ne se souillent ni en les saluant, ni en leur adressant la parole, mais plutôt les regardent comme la peste et la souillure du monde, comme une nation qui, après s'être rendue coupable du plus grand des crimes, ne peut espérer ni amendement, ni pardon.

Faut-il s'étonner qu'à l'ouïe de semblables diatribes, la foule des chrétiens crût honorer Dieu en outrageant, en persécutant le peuple qu'on lui dépeignait comme l'objet de la malédiction divine? Les ariens presque seuls se montrèrent animés à son égard de sentiments d'humanité. Mais le parti catholique se porta souvent aux excès les plus condamnables, en pillant, en détruisant les synagogues, en maltraitant les juifs eux-mêmes, dont les provocations, il est vrai, étaient de nature à leur attirer quelquefois de semblables traitements.

Ces violences furent surtout fréquentes après le règne de Julien. Ce prince avait promis de relever la nation juive, de lui rendre, avec son temple et sa ville sainte, l'ancienne pompe de son culte; peut-être à la veille de marcher contre la Perse, voulait-il s'assurer l'appui des juifs

[1] Fleury, XXXV.
[2] *Orat. in Resurr. dom.*

qui résidaient en grand nombre dans ce pays; peut-être aussi ne voyait-il pas de plus sûr moyen de mortifier les chrétiens que de faire mentir l'oracle de Jésus, et d'éclipser la gloire nouvelle de l'église du Saint-Sépulcre, en relevant à ses côtés le temple de Salomon. Dans une lettre pleine de flatteuses promesses, il invita tous les juifs de ses États à se rendre dans ce but à Jérusalem. Malgré tout le zèle qu'ils y déployèrent, la tentative échoua. A peine avaient-ils creusé les fondations du nouveau temple, pendant que le gouverneur Alypius pressait vivement l'ouvrage, des tourbillons de flammes sortirent de terre, des voûtes s'écroulèrent et écrasèrent plusieurs ouvriers; il fallut interrompre les travaux.

Ce phénomène extraordinaire, rapporté par Ammien Marcelin [1], auquel Julien lui-même fait allusion [2] et qui s'explique aisément par l'air inflammable accumulé dans les souterrains et allumé par les flambeaux des ouvriers [3], fit dans tous les cas abandonner l'entreprise et Julien ne vécut pas assez pour la reprendre. Ce que les chrétiens avaient envisagé comme un miracle, les juifs l'imputèrent à un odieux complot et se vengèrent sur les églises de Béryte, de Damas et d'Ascalon. Ils ne firent par là que s'attirer des représailles plus violentes encore. A Rome, à Milan, à Antioche, dans l'Osroène, en Sicile et en bien d'autres lieux, les synagogues furent pillées ou brûlées. A Alexandrie, entre autres, où les juifs formaient une population de près de cent mille âmes, une émeute sanglante les mit en 415 aux prises avec les chrétiens [4]. Menacés par le patriarche Cyrille au sujet de violences exercées contre un chrétien, nommé Hiérax, et dont il les accusait d'avoir été les instigateurs, ils se donnèrent rendez-vous pour aller la nuit suivante incendier une des églises de la ville et massacrèrent plusieurs chrétiens qui accouraient pour éteindre le feu. Dès que le jour parut et vint éclairer ces scènes désastreuses, Cyrille, à la tête d'une immense troupe des siens, marcha contre les synagogues, qu'il fit détruire en permettant le massa-

[1] Amm. Marc., *Rer. gest.*, XXIII, 1. Rufin, X, 38. Socrate, III, 20, etc.

[2] Julian., *Fragm.* Opp., p. 541.

[3] C'est l'explication qu'en donnent Michaëlis (*Gœtting. Magaz.*, 1783, p. 772) — et M. Guizot, dans une note de sa traduction de Gibbon (t. IV, p. 412). Ils rapprochent cet événement de ce qui était arrivé sous Hérode, descendu dans le tombeau de David pour s'emparer des trésors qu'il y croyait cachés. (Josèphe, *Antiq. judaïq.*, XVI, 7, 1.)

[4] Socrate, VII, 13.

cre d'une foule de juifs; les autres furent chassés de la ville en abandonnant leurs biens au pillage, et ce fut à l'occasion de ces troubles et du démêlé qui surgit entre Cyrille et le gouverneur d'Alexandrie, protecteur des israélites, qu'eut lieu l'assassinat de la célèbre Hypatie [1].

De semblables violences se reproduisirent ailleurs. Toutefois, l'Église ne parvint pas de sitôt à associer le pouvoir civil aux dispositions hostiles dont elle était animée. Les empereurs du IVme siècle crurent devoir ménager un peuple influent par son commerce, son opulence, et dont le crédit pouvait leur être utile en plus d'une occasion [2]; peut-être aussi craignirent-ils de le voir s'allier, soit avec les païens qui conservaient encore quelque force, soit surtout avec les Perses qui cherchaient à le gagner par des faveurs et profitaient habilement de l'irritation que lui causait le fanatisme chrétien pour ébranler leur fidélité aux chefs de l'empire. Tout en veillant avec soin à ce que les juifs ne portassent, même indirectement, aucune atteinte aux droits, aux intérêts et aux privilèges du christianisme, en protégeant contre leurs violences ceux d'entre eux qui embrassaient la foi chrétienne, en leur interdisant de circoncire leurs esclaves, d'avoir des esclaves chrétiens, d'épouser des femmes chrétiennes, en punissant les outrages indirects que, dans leurs fêtes d'Aman, ils se permettaient contre Jésus et sa croix [3], ils les autorisaient à rebâtir leurs synagogues abattues, les protégeaient à leur tour contre le fanatisme de leurs adversaires et contre le zèle intéressé de quelques hypocrites qui en voulaient à leurs biens [4]. La dernière loi de Théodose le Grand fut une déclaration positive en faveur de leur liberté religieuse. Arcadius publia plusieurs édits dans le même but, ainsi que pour défendre leurs patriarches contre les insultes publiques dont ils étaient parfois l'objet [5].

Constantin, en 321, 330, 331 était même allé jusqu'à étendre, à ces patriarches et aux chefs des synagogues, quelques-uns des privilèges dont il faisait jouir les ecclésiastiques chrétiens, entre autres l'exemption des charges curiales, et Arcadius, par une loi de l'an 397, les leur avait conservés, tout en défendant aux gouverneurs de provinces d'intervenir

[1] Fleury, XXIII, 29.
[2] Iost, *Jüdische Geschichte*, V, p. 37.
[3] *Cod. Théod.*, XVI, 8-9 *passim.*
[4] Ibid.
[5] Ibid. l. 11, 12, 25.

dans les affaires intérieures de la synagogue. Un rang était assigné aux rabbins dans la hiérarchie civile avec les titres d'*illustres, spectabiles clarissimi.* Nous voyons enfin des israélites élevés aux dignités civiles et aux honneurs militaires, nous en voyons remplir des places de juges, de défenseurs ou conseils des villes, etc. En un mot, jusqu'au Vme siècle, et tandis que depuis longtemps des classes entières de chrétiens étaient pour cause d'hérésie, privées de leurs droits civils, les juifs, au contraire, formaient une classe de citoyens légalement reconnus, en possession légale de la liberté de conscience et de culte, admissible aux emplois et jouissant dans la personne de ses chefs spirituels de prérogatives assez précieuses.

Mais, depuis le commencement du Vme siècle et, à ce que l'on croit, à la suite de quelques révoltes partielles auxquelles s'étaient livrés les samaritains, qu'on ne distinguait pas toujours assez des juifs, la conduite des princes changea notablement envers cette nation. Théodose le Jeune leur interdit, sous peine de confiscation et même, en certains cas, sous peine de mort, de construire aucune nouvelle synagogue et leur ôta tout accès à des places d'honneur, dans la crainte qu'ils n'usassent de leur crédit au préjudice des chrétiens. A la fin du Vme siècle et dans le siècle suivant, on vit paraître contre eux des édits encore plus sévères [1]. Après que Justin l'Ancien, en 523, les eut assimilés aux hérétiques et soumis aux peines portées contre eux, Justinien, en conséquence [2], leur enleva le droit de témoigner en justice contre des chrétiens catholiques, les soumit tous aux charges curiales en leur refusant les marques d'honneur et les prérogatives qui s'y trouvaient liées, priva en outre les samaritains du droit de tester et d'hériter, ordonna l'entière destruction de leurs synagogues et le massacre de ceux que la rigueur de ces édits avait portés à la révolte.

Dans d'autres lois, peut-être plus vexatoires encore parce qu'elles s'attaquaient directement à la conscience, Justinien défendit aux juifs de célébrer leur Pâque un autre jour que les chrétiens ; il leur interdit toute lecture de leur Mischna et à leurs docteurs, sous peine d'excommunication, tout usage de la version des Septante. En occident, Hono-

[1] De Rhœr, *De effectu relig. christ.*, p. 160-5. Il fut défendu aux juifs de deshériter leurs enfants convertis au christianisme, quelques sujets de plaintes qu'ils eussent d'ailleurs contre eux.

[2] Procope, *Hist. arc.*, c. 11.

rius signala tout à la fois sa cupidité et sa malveillance en leur défendant de faire remettre de l'argent au patriarche de Tibériade et faisant saisir la contribution de l'année. Cette défense entraîna en 429 la chute de ce patriarcat qui ne subsistait que par ces offrandes volontaires.

Quant aux nouveaux États barbares fondés en occident sur les ruines de l'empire romain, leur tolérance envers les juifs fut en raison inverse de leur zèle pour la doctrine orthodoxe. Les princes ariens, surtout Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, ainsi que les Visigoths de la Gaule et de l'Espagne, les protégèrent assez généralement. Mais aussitôt que le clergé catholique eut pris le dessus dans ces divers pays, il déploya son zèle pour leur conversion, et les princes catholiques s'efforcèrent de le seconder par des mesures d'une intolérance extrême. Childebert, en 640, interdit aux juifs de paraître en aucun lieu public pendant les jours de la Passion [1]. Chilpéric de Soissons (662) contraignit par la prison et les tourments plusieurs d'entre eux à recevoir le baptême. Reccared, son gendre, roi des Visigoths d'Espagne, à peine converti à l'orthodoxie, exerça sur eux la même contrainte et il en fut de même dans presque tous les états d'occident.

Ces mesures n'atteignirent point le but qu'on s'était proposé. De temps en temps, quelques israélites, pour obtenir un héritage qui leur avait été disputé, feignaient d'abjurer leur foi, se faisaient même baptiser, mais ne tardaient pas à revenir à la synagogue, et dans tous les cas restaient de cœur attachés au judaïsme. Quand la persécution sévissait trop fortement dans une province, ils passaient dans une autre, ils émigraient même jusqu'en Perse, et partout, grâce à la dispersion déjà ancienne de la nation, ils trouvaient des frères prêts à les recevoir et à les assister. Enfin, si les vexations poussaient à bout leur patience, ils se livraient à de nouvelles révoltes contre l'empire, à de nouvelles violences contre l'Église, ou se liguaient avec les étrangers. Ainsi, tandis qu'en Perse leur fidélité au roi était inébranlable et que Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, qui les traitait avec humanité, en obtenait des services importants, les empereurs romains, devenus leurs tyrans, ne trouvaient plus en eux que des sujets désaffectionnés, rebelles, qui, sous le règne de Justinien, allèrent jusqu'à offrir cinquante

[1] Aug. Thierry, *Réc. Mérov.*, II, 316.

mille hommes au roi de Perse s'il voulait rompre la paix et entrer à main armée sur le territoire de l'empire. On ne cite de conversions un peu durables opérées chez cette nation par de telles mesures que celle d'environ 600 juifs, habitants de l'île de Minorque, vers l'an 418, et celle de 500 autres, baptisés à Clermont en Auvergne, après des émeutes auxquelles les avait poussés l'incendie de leurs synagogues.

Les moyens de séduction ne furent pas beaucoup plus efficaces. Les prosélytes que l'Église attirait par ce moyen n'étaient guère, comme on l'a vu, que des aventuriers qui se jouaient de sa crédulité et voulaient s'enrichir à ses dépens, des débiteurs insolvables, des fripons qui cherchaient à regagner chez elle une considération qu'ils avaient perdue chez leurs frères, ou bien des criminels qui espéraient par là se soustraire aux châtiments qu'ils avaient mérités, en tout cas, des hommes dont la prétendue conversion ne pouvait qu'être nuisible à la cause de l'Église. Les chrétiens eux-mêmes le sentirent si bien qu'Arcadius, en 419, crut devoir condamner l'empressement avec lequel on admettait les prosélytes juifs et ordonna que le baptême ne leur fût administré qu'après un examen sévère de leur conduite et de leurs mœurs.

Enfin, il faut le dire, les moyens de persuasion eux-mêmes, mis en œuvre avec plus de discernement et de bonne foi, n'auraient pas produit des conversions beaucoup plus nombreuses ni plus durables. Les concessions au paganisme, qui facilitaient les conquêtes de l'Église au milieu des païens, nuisaient à ses tentatives auprès des juifs. Avec le culte des saints, des images et des reliques, le christianisme n'était plus à leurs yeux qu'un paganisme renouvelé, et les décisions des conciles sur la divinité absolue de Christ choquaient de plus en plus leur sévère monothéisme. — Du reste, malgré tous leurs malheurs, ils avaient renoncé moins que jamais aux ambitieuses espérances qu'ils nourrissaient depuis tant de siècles : ils se flattaient toujours d'un triomphe final qui les rendrait maîtres de tous leurs ennemis et leur assurerait l'empire du monde. Il ne fallait rien moins pour leur ouvrir les yeux que des fourberies grossières, comme celle dont ils furent dupes en 431 dans l'île de Crète. Un imposteur, qui prenait le nom de Moïse, leur persuada qu'il était venu sur la terre pour conduire les juifs crétois à pied sec jusqu'en Palestine. Au jour fixé, ils abandonnèrent

[1] Socrate, VII, 38.

tous leurs biens et se rendirent sous sa conduite avec leurs femmes et leurs enfants sur un promontoire d'où ils se précipitèrent dans la mer; plusieurs y périrent. Heureusement pour les autres, il y avait dans le voisinage des pêcheurs qui les recueillirent dans leurs barques et les sauvèrent. Quant au prétendu Moïse, quand on le chercha, on ne le trouva plus: d'où l'on conclut que c'était un mauvais esprit qui avait pris sa figure pour les tenter et plusieurs, de dépit, embrassèrent le christianisme. Mais cet exemple, aussi bien que les révoltes réitérées des juifs et des samaritains, nous prouve combien l'ensemble de la nation était loin d'avoir renoncé à ses espérances temporelles et combien était illusoire l'espérance qu'on avait eue de la convertir.

Ainsi, la lutte avec le judaïsme n'eut aucun des résultats de la lutte avec le polythéisme. Il y eut beaucoup de fanatisme déployé de part et d'autre, mais très peu de conversions, surtout de conversions sincères.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC L'ÉTAT

Dans la période précédente, nous n'avons point eu à nous occuper de ces rapports. L'Église n'en avait d'autres avec l'État que ceux que soutient l'opprimé avec l'oppresseur qui travaille à sa ruine, et dans les intervalles des persécutions, elle était entièrement séparée de l'État, ne lui prêtait aucun appui, n'en recevait aucun, et avait une administration entièrement distincte de la sienne. Telle fut encore, dans la période dont nous nous occupons, la situation de l'Église, partout où le christianisme pénétra sans devenir la religion du prince, en Perse par exemple.

Mais dans les États dont les souverains embrassèrent la religion chrétienne, dans l'empire romain d'abord, plus tard dans les nouveaux royaumes barbares formés des débris de l'empire d'occident, nous avons vu une alliance de plus en plus étroite, de plus en plus exclusive, s'établir entre l'Église et la société civile. Nous en avons suivi le progrès, marqué les degrés successifs. Il s'agit maintenant de déterminer avec précision quelles furent, surtout dans l'empire romain, la nature et les conditions de cette alliance, savoir en premier lieu, quel genre d'appui se prêtèrent mutuellement l'Église et l'État, puis quel degré d'autorité exercèrent l'un sur l'autre, le gouvernement ecclésiastique et le gouvernement civil.

I. ALLIANCE ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT[1]

Les empereurs, en embrassant le christianisme, lui assurèrent des

[1] Voy. Plank, *Geschichte der kirchlichen Verfassung*, tome I.

faveurs que jusqu'alors ils n'avaient accordées qu'à la religion rivale : 1° ils l'aidèrent de leurs ressources financières ; 2° ils octroyèrent divers privilèges à ses membres et à ses ministres ; 3° enfin ils prêtèrent à ses préceptes et à ses enseignements l'appui de la sanction civile.

Jusqu'à Constantin, l'Église, réduite à ses propres ressources, n'avait eu d'autres moyens de pourvoir à ses différents besoins, que les dons et les offrandes volontaires des fidèles ; encore n'était-elle censée posséder que d'une manière illégale, en sorte qu'en temps de persécution l'État confisquait sans scrupule les terrains et les édifices consacrés au culte chrétien. Du moment où, par l'édit de Milan (313), l'Église fut élevée au rang de corporation autorisée, qui lui avait été dénié par Trajan, elle obtint en cette qualité le droit légal de recevoir des dons et des legs (*jus acquirendi*), droit qui lui fut au reste formellement reconnu par Constantin dans son édit de l'an 321 [1]. Mais de plus, en vertu de son union avec l'État, celui-ci vint lui-même à son aide. Partout où les revenus ecclésiastiques étaient jugés insuffisants, et ils ne tardèrent pas à le devenir par l'extension considérable que prit l'Église depuis ce temps-là, il y suppléait par ses propres libéralités, en allouant, soit sur le trésor public, soit sur les revenus municipaux des villes, des fonds consacrés, selon les circonstances, tantôt à l'entretien du clergé, tantôt à celui des pauvres, des veuves et des orphelins que l'Église assistait, tantôt à la construction, à la réparation ou à l'ornement des églises. Nous possédons encore les lettres que Constantin écrivait à Cécilien, évêque de Carthage, en lui envoyant 3,000 bourses ou *folles* (70,000 francs) pour le clergé d'Afrique [2], et à Eusèbe [3], pour des églises qu'il s'agissait de faire reconstruire, et des exemplaires de l'Écriture sainte qu'il le chargeait de faire copier, à l'usage des églises dont il avait embelli sa nouvelle capitale. Nous avons aussi l'ordre qu'après le concile de Nicée il donna aux gouverneurs de province de distribuer tous les ans une certaine mesure de froment aux veuves, aux vierges consacrées et aux ministres des autels [4]. Ces distributions annuelles supprimées par Julien [5] furent rétablies par Jovien, mais réduites au tiers

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, 6. *Cod. Theod.*, XVI, 2, l. 4.
[2] Eusèbe, ibid., X, 6.
[3] Ibid, *De vita Const.*, IV, 28, 36.
[4] Théodoret. *Hist. eccl.*, I, 11.
[5] Ibid., IV, 4.

de ce qu'elles étaient sous Constantin ; elles passèrent néanmoins pour être encore suffisantes. La libéralité des empereurs, particulièrement de Constance, de Théodose et d'Honorius, enrichit aussi l'Église d'une partie des dépouilles enlevées aux païens et aux hérétiques, en lui donnant en particulier les édifices sacrés qui leur avaient appartenu et les domaines y attenants[1]. On sait qu'un grand nombre de temples furent alors convertis en églises. C'était encore l'État qui subvenait aux frais de la réunion des conciles généraux, qui fournissait aux ecclésiastiques convoqués des véhicules pour s'y rendre, ou plutôt mettait à leur disposition les voitures et les chevaux de poste échelonnés sur les voies romaines, comme le fit Constantin pour les évêques convoqués à Nicée.

Nous avons vu que l'État ne se borna point à ces subventions, mais qu'il y eut des prérogatives civiles affectées à la profession publique du christianisme, et plus particulièrement à l'exercice du ministère chrétien. Une préférence marquée fut accordée aux membres de l'Église pour tous les privilèges et les emplois. Les empereurs se montrèrent surtout d'une déférence extrême envers le clergé. Non contents de prodiguer à ses membres les titres les plus honorables et les plus flatteurs[2], ils leur attribuèrent toutes les prérogatives propres, soit à rehausser leur considération et leur autorité auprès du troupeau, soit à améliorer leur situation, et à faciliter les fonctions de leur ministère.

C'est ainsi, en premier lieu, qu'ils les affranchirent de quelques-uns des impôts les plus onéreux. Soumis à l'impôt foncier (quoi qu'en dise Baronius, qui, pour nier cette assertion, transforme en règle des concessions particulières et locales), les ecclésiastiques étaient exempts de la *capitation* ou impôt personnel, de l'impôt *lustral* qui se prélevait tous les cinq ans sur les produits de l'industrie, de la *superindiction* ou tribut supplémentaire qui était fixé arbitrairement par l'empereur, de certaines redevances appelées *metatum*, qui se payaient aux employés du prince ou aux gens de la cour en mission dans les provinces. Ils étaient encore exempts de tous les droits nouvellement éta-

[1] Socrate, *Hist. eccl.*, III, 2, V, 16, VII, 7. Sozomène, V, 7. *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 43, 52, 57, 65 ; 10, l. 20, 25.

[2] « Mon très cher frère ; ta sainteté, ton excellence, ta béatitude. » C'est en ces termes que les empereurs s'adressaient d'ordinaire aux évêques (Théod., I, 16, 17).

blis, de tous ceux qui étaient qualifiés d'extraordinaires, enfin d'autres tributs moins importants.

Parmi les charges, soit prestations ou services publics, les unes dites personnelles devaient être tour à tour supportées par tous les sujets de l'empire, les autres, dites patrimoniales, étaient inhérentes à la propriété et retombaient exclusivement sur les possesseurs de domaines. Les ecclésiastiques furent entièrement exemptés des charges personnelles ; ils le furent de même des patrimoniales dites « sordides, » c'est-à-dire non honorifiques, puis de celles qu'on appelait extraordinaires, des *angaria* et *parangaria* ou corvées. Mais ils le furent avant tout des charges curiales ou municipales, qui, bien qu'honorifiques, constituaient un pesant fardeau pour les propriétaires, qu'elles assujettissaient chacun à leur tour à la levée des impôts et à celle des soldats de leur municipe, avec l'obligation d'en compléter à leurs frais le montant, si la levée d'hommes et d'argent n'atteignait pas le taux fixé d'avance par l'empereur. Aussitôt que l'exemption des charges de la curie fut accordée au clergé, par Constantin, en 319, on vit ses rangs se remplir d'une foule de propriétaires, désireux d'avoir part à une si précieuse faveur ; plusieurs même achetaient dans ce but l'ordination ecclésiastique. Les autres propriétaires, sur qui pesait dès lors tout le fardeau, se plaignirent, et Constantin, frappé de la justice de leurs réclamations, et voulant y faire droit, eut l'idée bizarre[1] de fermer l'entrée du clergé à quiconque, par la valeur de ses propriétés, était sujet aux charges curiales. Valentinien Ier, après avoir recouru en 364 au même remède[2] et en avoir probablement senti l'inconvenance, finit par concilier d'une manière plus sage l'intérêt des corps municipaux avec celui des ministres du culte[3], en ordonnant que les clercs qui voudraient jouir de l'exemption des charges patrimoniales laisseraient leurs biens à leurs parents, qui rempliraient ces charges à leur place. Cet édit fut confirmé en 383.

Mais de toutes les immunités accordées au clergé par l'État, les plus importantes furent celles qui se rapportaient à l'exercice de la justice (*privilegium fori*). Les ecclésiastiques appelés comme témoins ne pouvaient en aucun cas être mis à la torture ; Justinien les exempta même

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 2, l. 3, 6 (an 320, 326).
[2] Ibid., I, l. 17.
[3] Ibid., XII, 1, l. 49.

de l'obligation de paraître comme témoins, ainsi que de celle de prêter serment en justice[1]. Ils pouvaient, dans leurs propres causes, se dispenser de comparaître devant les tribunaux, répondre par procureur, même en matière criminelle, et demander à n'être traduits que devant le magistrat de leur province. Le clergé tenait beaucoup à ce privilège. Aussi le concile de Carthage de 407 déclara-t-il privé de sa dignité tout ecclésiastique qui demanderait à l'empereur des juges laïques. Il y avait même des cas dans lesquels ils étaient complètement exempts de la juridiction civile : telles étaient les causes criminelles légères, les plus graves restant déférées aux tribunaux séculiers. Ainsi, lorsqu'Étienne, évêque d'Antioche, est jugé pour cause d'embûches, avec d'autres prêtres ses complices, par le tribunal de l'empereur, nous le voyons soutenir que les ecclésiastiques ne peuvent être punis criminellement, ni jugés ailleurs que dans un concile d'évêques[2]. Tels étaient encore les procès entre deux ecclésiastiques, et ceux d'un ecclésiastique avec un laïque, si ce dernier consentait à reconnaître l'arbitrage de l'évêque. On voit par là qu'en certains cas les membres du clergé ne pouvaient être jugés que par leurs pairs. Les évêques se trouvèrent en conséquence nantis d'un droit de juridiction, soit pour les causes criminelles[3] légères où des ecclésiastiques se trouvaient impliqués, soit pour les procès qui s'élevaient entre plusieurs membres du clergé, ou bien entre un ecclésiastique et un laïque, moyennant le consentement de ce dernier. Ils obtinrent encore de Constantin le droit d'être les arbitres de toutes contestations soumises à leur jugement par les parties elles-mêmes[4]. Par là, les empereurs reconnaissaient au nom de l'État l'arbitrage dont les évêques étaient investis précédemment par le libre consentement des fidèles. Ceux même qui niaient l'autorité spirituelle de l'évêque portaient leurs contestations civiles devant son tribunal. De là ce reproche d'Augustin[5] aux donatistes d'Afrique que ceux qui, lorsqu'ils avaient des procès à lui soumettre, le saluaient

[1] *Novellæ constitutiones*, 123, 7.

[2] Théodoret, II, 9.

[3] L'État permettait aux évêques, pour châtier les délits des clercs, d'avoir des *decanica* ou *secretaria*, c'est-à-dire des prisons ecclésiastiques; ils pouvaient aussi les faire battre de verges.

[4] Sozomène, I, 9.

[5] Ep. 33, *ad Procul.*, Ep. 43.

jusqu'à terre, ne daignaient pas l'écouter dans les plus graves questions concernant le salut. Dès lors, ces sentences arbitrales, auxquelles on était auparavant libre de ne pas se soumettre, acquirent force d'arrêt et furent exécutoires par les magistrats des provinces; Arcadius et Honorius (398 et 408) confirmèrent formellement ce privilège, déclarant l'arbitrage sans appel, une fois accepté des deux parties. Enfin, l'on portait volontiers devant les évêques les causes de mariage, de divorce, de testament, à raison de leur connexité avec la morale religieuse et la discipline ecclésiastique.

Si ce droit de juridiction valait aux évêques un surcroît de respect et de considération de la part du troupeau, d'un autre côté il avait pour eux l'inconvénient de les faire intervenir comme juges et arbitres dans des affaires où ils n'eussent dû paraître que comme conciliateurs, et pour prêcher aux parties la concorde et le désintéressement; quelquefois aussi il leur aliénait l'esprit de ceux qui se croyaient lésés par leurs arrêts, et Chrysostome[1] nous atteste qu'on voyait souvent des plaideurs mécontents se venger sur la religion du tort vrai ou prétendu que leur avait fait leur évêque, et renoncer à la foi chrétienne pour quelque sentence portée à leur préjudice. Des prêtres ambitieux ou cupides trouvaient aussi dans l'exercice de telles fonctions des tentations auxquelles ils ne savaient résister; tous enfin y consumaient un temps précieux dérobé aux véritables fonctions de leur ministère. Augustin s'en plaignit amèrement dans plusieurs occasions[2]; il rappelait aux plaideurs, dont il était harcelé, ces paroles de Jésus : « Qui m'a établi votre juge et m'a commis pour faire vos partages? » Grégoire le Grand se disait non moins excédé de ces soins temporels qui l'arrachaient à la méditation[3].

Indépendamment de ce droit de juridiction proprement dit, les évêques furent encore appelés, en leur qualité de ministres de paix et de surveillants des mœurs publiques, à exercer une influence indirecte sur tout l'ensemble de l'administration judiciaire, par exemple en prononçant des censures publiques contre les entremetteurs et les sorciers, et en ordonnant la destruction des mauvais livres. Justinien[4] leur conféra le

[1] *De sacerdot.*, III. *Hom. 25 in Matth.*
[2] Augustin, Ep. 48, 9, 1.
[3] Ep. *ad Leand.*
[4] *Cod. Just.*, I, 4, *passim.*

droit et l'obligation de veiller sur le sort des prisonniers, des lépreux, des enfants trouvés, des orphelins, des veuves, et de protéger les opprimés contre les violences des gouverneurs de province. Il leur accorda dans ce but un droit d'intercession que, dès longtemps au reste, ils exerçaient de fait comme lié à leur ministère de charité, et qui, avant de leur être reconnu par la loi, leur était déféré par l'usage.

Dans un temps où toutes les classes de la population gémissaient sous le poids d'un despotisme sans frein, où les faibles étaient impunément vexés par les puissants, où les esclaves n'avaient presque aucun recours contre la barbarie de leurs maîtres, ni les colons contre la violence et la tyrannie de ceux dont ils cultivaient les terres [1], et qui, sur une simple accusation de négligence, pouvaient les incarcérer sans jugement, dans un temps où les petits propriétaires, accablés d'impôts vexatoires que le plus souvent ils étaient incapables de payer, abandonnaient leurs possessions, se réfugiaient chez les barbares, ou se réduisaient volontairement en esclavage, ou encore vendaient, pour se racheter eux-mêmes, la liberté de leurs fils, l'honneur de leurs filles et de leurs femmes [2], où les préfets et les proconsuls foulaient impunément leurs administrés, où la justice s'exerçait avec une rigueur impitoyable, où l'autorité impériale enfin, n'étant maintenue dans aucune borne, se livrait quelquefois à de sanguinaires caprices et à d'inouïes cruautés, — c'était un heureux contre-poids à tant d'abus, que le droit d'*intercession* attribué aux évêques, qu'animait le plus souvent un esprit de douceur et d'équité.

Une sentence de mort leur paraissait-elle ou injuste ou trop sévère, ils pouvaient, en vertu de ce droit, implorer pour le condamné, ou la grâce, ou une commutation de peine [3]. Étaient-ils, dans leurs diocèses, témoins d'un acte de violence ou d'oppression, voyaient-ils une veuve, un orphelin dépouillés par un abus de pouvoir, ils se présentaient résolûment auprès des grands, des gouverneurs, des souverains eux-mêmes, demandaient, au nom de Dieu, justice pour les opprimés, et appuyaient au besoin leurs sollicitations de censures spirituelles et d'anathèmes. Entre une foule d'exemples que nous retrace l'histoire du temps, nous

[1] Chrysostome, *Opp. Parisiis*, 1727, t. VII, p. 614 a.

[2] Libanius, *Basilic.* Salvien, *De gub. Dei*, V. Basil., *Hom. de avaritiâ.*

[3] Saint Augustin fondait l'exercice de ce droit sur la nécessité de laisser au pécheur le temps de se convertir. (Voy. sa lettre à Macédonius.)

voyons Augustin [1], Théodoret, évêque de Cyr, saint Germain, évêque d'Auxerre, etc., intercéder avec force pour des paysans surchargés d'impôts; Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée pour des villes de Cappadoce que des vexations du même genre avaient poussées à la révolte; Épiphane, évêque de Pavie, auprès de Théodoric en faveur de ses prisonniers, dont six mille furent renvoyés sans rançon. Nous voyons Augustin demander pour des donatistes cruellement traités par Marcellin, au moins le temps de se préparer à une mort chrétienne [2], et Synésius, évêque de Ptolémaïs, excommunier le gouverneur Andronicus, coupable d'indignes cruautés, le dénoncer à la cour et le contraindre à demander merci [3]. L'an 387, une sédition violente éclata dans la ville d'Antioche, exaspérée par de nouveaux impôts dont Théodose l'accablait ; le peuple n'ayant obtenu des magistrats aucune réponse favorable à ses plaintes s'en prit dans sa fureur à l'empereur lui-même, brisa ses statues, celles de son épouse et de ses deux fils qu'on avait exposées à la vénération publique. Dès que ces outrages furent connus de l'empereur, il déclara la ville dégradée de son rang, déchue de ses droits de cité et de tous ses privilèges, soumise sous le nom humiliant de village à la juridiction de Laodicée, privée de ses bains, de ses théâtres, et de ses distributions annuelles de grains ; puis il ordonna d'informer de la manière la plus sévère, et contre les auteurs de la sédition, et contre ceux qui ne s'y étaient point opposés. Une foule de citoyens des plus distingués furent chargés de fers, mis à la torture, leurs biens confisqués, leurs familles réduites à la misère, et l'on s'attendait aux plus sanglantes exécutions, lorsque l'évêque Flavien, que les habitants d'Antioche avaient député auprès de Théodose, lui fit entendre le langage de la clémence : « Je viens, lui dit-il, comme l'envoyé de notre commun Maître te dire de sa part, qu'il ne te pardonnera tes offenses que si tu pardonnes toi-même celles de tes frères. » On était alors aux fêtes de Pâque ; ces paroles firent impression sur l'empereur ; il pardonna à la ville et Flavien hâta son retour pour pouvoir, avant le jour de Pâque, annoncer cette heureuse nouvelle à ses concitoyens [4].

[1] Ep. 247.
[2] Augustin, Ep. 133.
[3] Synésius, Ep. 57 et 58.
[4] Chrysostome, *Orat. 20, de statuis*.

Ambroise, évêque de Milan, raconte à son clergé combien de fois, pour défendre les droits des veuves et de diverses classes de malheureux, il avait affronté la puissance impériale elle-même ; il exhortait les ecclésiastiques à honorer leur ministère en protégeant les veuves et les orphelins contre d'injustes attaques, et à craindre Dieu plus que les hommes[1]. Il intercéda auprès de Gratien en faveur d'un païen que l'on conduisait au supplice pour quelques paroles outrageantes prononcées contre l'empereur. Gratien était alors à l'amphithéâtre, où il assistait à un combat de bêtes féroces ; Ambroise s'y rend aussitôt, profite de l'entrée des *bestiarii* pour pénétrer dans l'arène, se présente devant la loge de l'empereur, et ne la quitte point qu'il n'ait obtenu la grâce du condamné [2].

Sans doute les évêques n'exerçaient pas toujours leur droit d'intercession d'une manière aussi salutaire. On les accusait de favoriser la mauvaise foi des détenteurs du bien d'autrui ; quelquefois ils cherchaient à soustraire à la justice des coupables indignes de pardon, et leurs tentatives occasionnaient souvent des émeutes dangereuses ; parfois même des criminels furent délivrés tumultuairement[3]. Aussi Théodose (392) et Arcadius (396) crurent-ils devoir céder sur ce point aux nombreuses réclamations des gouverneurs et des juges, et mettre des bornes au privilége que les évêques s'arrogeaient[4]. En leur permettant d'intercéder pour le coupable avant la condamnation, ils leur défendirent de faire, au moment de l'exécution, aucune tentative pour l'arracher au supplice ; ce fut dans ces limites que Justinien leur confirma légalement le droit d'intercession ; cependant les mœurs furent souvent à cet égard plus fortes que les lois.

Le droit d'asile fournit au clergé un autre moyen d'influence indirecte sur l'exercice de la justice. Chez la plupart des peuples anciens, chez les Grecs et les Romains entre autres, les temples et les autels servaient, au moins momentanément, de refuge aux malheureux poursuivis par les tribunaux ou victimes de la violence, et l'on regardait comme un sacrilége de les arracher de ce lieu saint. Le même privilège attribué

[1] Ambroise, *De officiis ministrorum*, II, 21, 29.

[2] Sozomène, VII, 25. Le droit d'intercession fut soutenu par Augustin contre Macédonius (Ep. 152-3).

[3] Chrysostome, *Ep.. ad Olympiad; Orat. ad pop. ant*, 17.

[4] Cod. Théod., IX, 40, l. 15, 16.

d'abord par l'usage, puis par des lois expresses, aux sanctuaires chrétiens, fut un complément avantageux du droit d'intercession dont jouissait déjà le sacerdoce. Conformément à un règlement du concile de Sardique (347)[1], pendant que le malheureux ou le coupable embrassait les autels et que cet asile le protégeait contre les premiers transports de la violence, l'évêque, s'il le jugeait digne de clémence, devait intercéder en sa faveur, s'efforcer d'apaiser les juges envers l'accusé, le maître envers son esclave fugitif, le créancier envers son débiteur insolvable, ou du moins profiter de ce moment de répit pour mettre à contribution la charité des fidèles, et recueillir la somme nécessaire pour la rançon du réfugié. C'est ce que fit entre autres Augustin en faveur d'un nommé Fascius[2]. Les églises servaient aussi à mettre des dépôts à l'abri des déprédations des puissants; saint Ambroise, au péril de sa propre sûreté, en sauva quelques-uns de cette manière.

Ce nouveau droit sans doute donna lieu aux mêmes inconvénients et aux mêmes plaintes que celui d'intercession. Des évêques purent s'en servir quelquefois pour exercer dans l'État une domination funeste, pour soustraire à de justes châtiments des criminels dangereux ; les gouverneurs de province surtout se plaignirent amèrement des entraves mises ainsi à l'exercice de leur propre juridiction, et de là des conflits fréquents entre la magistrature et le sacerdoce.

Ce fut à la suite de semblables conflits que certains magistrats cherchèrent à restreindre, si ce n'est même à abolir le droit d'asile; mais l'exercice en était alors tellement requis par les circonstances, les changements de fortune étaient si fréquents à cette époque malheureuse, les têtes les plus élevées si souvent exposées aux coups du sort, que plusieurs de ceux qui avaient travaillé avec le plus d'ardeur à abolir le privilège du sanctuaire furent les premiers obligés d'y avoir recours. Le gouverneur de Ptolémaïs, Andronic, repris par Synésius pour ses actes de tyrannie, avait fait afficher à la porte de l'église un décret menaçant contre tout ecclésiastique assez hardi pour y recevoir les gens qu'il poursuivait; aucun criminel, disait-il, ne lui échapperait, embrassât-il les pieds de Jésus-Christ. Mais bientôt, tombé lui-même dans la disgrâce de l'empereur et menacé du péril le plus

[1] Can. 7.
[2] Augustin, Ep. 268.

imminent, Andronic fut trop heureux de trouver un refuge dans l'église et auprès de Synésius qui lui accorda généreusement son appui [1]. Une veuve de Césarée, que le gouverneur du Pont voulait épouser malgré elle, s'était refugiée dans l'église ; Basile le Grand, refusant obstinément de la livrer, fut aussitôt traîné lui-même devant le tribunal du gouverneur ; mais le peuple, de qui Basile était chéri, s'ameuta en sa faveur, et il fallut que lui-même, à la sollicitation de son ennemi, travaillât à apaiser la sédition. Chrysostome était parvenu de même à soustraire plusieurs malheureux aux exactions d'Eutrope. Cet eunuque impitoyable, que la faveur d'Arcadius avait élevé à la préfecture de Constantinople, en fut si outré qu'il obtint en 398 un édit pour la restriction du droit d'asile [2]. Mais dès l'année suivante, tombé en disgrâce et plongé dans la détresse la plus profonde, il fut obligé de chercher dans le sanctuaire un refuge contre la fureur des troupes gothiques auxquelles Arcadius voulait le sacrifier [3] et ce fut Chrysostome lui-même qui eut la gloire de le protéger contre leur violence. Si l'on épargna pour le moment la vie d'Eutrope, il fut plus tard arraché du sanctuaire, relégué en Chypre et mis sous une étroite garde ; puis lorsqu'on voulut se défaire de lui, on le fit revenir, non à Constantinople, où on lui avait promis par serment de respecter ses jours, mais à Chalcédoine, où il fut mis à mort.

Le droit d'asile fut également violé en 415 à l'égard de ces mêmes troupes gothiques qui, après la chute d'Eutrope, se révoltèrent et menacèrent de s'emparer de la capitale, et qui, poursuivies par le peuple furieux, s'enfermèrent au nombre de sept mille hommes dans l'église arienne voisine du palais. Les catholiques excités par l'empereur, et ne se faisant aucun scrupule de violer cet asile profane, découvrirent le toit au-dessus de l'autel, et firent périr tous les goths en leur lançant des poutres enflammées. Zosime ajoute cependant [4] que des chrétiens zélés demandèrent qu'après cet attentat la ville expiât son crime.

Les empereurs eux-mêmes jugèrent convenable de maintenir à l'église cet important privilège. C'est ce qu'Ambroise en 394 obtint de Théodose le Grand. Après lui Théodose le Jeune crut devoir l'étendre

[1] Synésius, Ep. 90.
[2] *Cod. Theod.*, IX, 45, l. 3. Chrysostome, *in Eutropium*.
[3] Zosime, V, 18.
[4] Ibid., 19.

encore. Il arriva en effet sous son règne que des barbares, esclaves d'un homme puissant, pour échapper à la cruauté de leur maître, se refugièrent dans l'église, et embrassèrent l'autel. Rien ne put les décider à quitter la place; brandissant leurs glaives, ils menaçaient de tuer quiconque tenterait de les en arracher. Enfin, après avoir massacré un ecclésiastique et blessé un autre, ils se donnèrent eux-mêmes la mort [1]. Cette profanation détermina Théodose le Jeune à publier en 431 un édit qui étendait le droit d'asile à toute l'enceinte des temples et des terrains consacrés, afin que les fugitifs ne fussent point obligés de passer la nuit dans le sanctuaire [2]. Justinien, en 535 [3], exclut toutefois du bénéfice de ce droit les coupables d'homicide, d'adultère ou de rapt; il en excepta aussi tout criminel qui se présenterait en armes dans l'église et qui, sur l'invitation des prêtres, refuserait de les poser. Lorsqu'il s'agissait d'un esclave fugitif, l'évêque devait, dès le jour même, annoncer sa fuite à son maître qui, en le reprenant, était tenu de lui pardonner. Le droit d'asile fut respecté même des rois barbares, comme nous le voyons par l'exemple d'Alaric, lors du sac de Rome, où des païens durent leur salut aux autels chrétiens, auprès desquels ils s'étaient réfugiés [4]. Confirmé aux églises par plusieurs constitutions des rois barbares d'occident, notamment par Clotaire II, en 595 [5], il demeura en vigueur dans presque toute l'Europe catholique jusqu'au temps de la révolution française.

Une faveur plus grande encore fut accordée à l'Église par l'État. Pendant les trois premiers siècles, réduite à ses propres forces, elle n'avait eu pour assurer la propagation de ses principes, ou l'exécution de ses règlements et de ses arrêts, que la voix de la persuasion, et en certains cas la sanction des censures et des anathèmes. Depuis que le christianisme fut devenu la religion de l'empire, la sanction civile vint se joindre à la sanction spirituelle, les souverains prêtèrent aux sentences et aux décrets émanés de l'autorité ecclésiastique l'appui de leur propre autorité.

[1] Socrate, VII, 33.
[2] *Cod. Theod.*, IX, 45, l. 4.
[3] *Novel.*, XVII, 7.
[4] Augustin, *De civitate Dei*, I, 1.
[5] *Capit. Reg. Fr.*, I, 21.

Et d'abord ils eurent soin de mettre, autant que possible, la législation civile en harmonie avec les principes et les intérêts de l'Église. La religion chrétienne, quoique substituée au paganisme dans la place que celui-ci occupait relativement à l'État, influa beaucoup plus que lui sur la législation civile ; ce fut l'effet de sa tendance essentiellement morale. Sans entrer ici dans des détails qui seront mieux à leur place quand nous traiterons des mœurs chrétiennes, nous nous bornerons à citer deux ou trois exemples. L'un des plus remarquables est l'édit que Constantin publia en 321 pour consacrer la célébration publique du dimanche et des jours de fête. Constantin, Théodose le Grand et son fils interdirent ces jours-là tous travaux publics, toute action des tribunaux, tous spectacles et jeux populaires, sauf quand ils tombaient sur les jours de naissance des empereurs ; encore Théodose le Jeune supprima-t-il cette exception. Ce fut sans doute aussi, comme l'ont observé Montesquieu [1] et Troplong [2], par égard pour les maximes ascétiques, accréditées dans l'Église, que Constantin supprima les peines qu'Auguste avait portées contre le célibat et l'orbité, et que Théodose le Jeune abolit les lois qui proportionnaient l'étendue des dons entre époux au nombre des enfants issus de leur mariage. La puissance et la rigueur de l'autorité paternelle chez les Romains opposaient souvent un obstacle réel aux progrès du christianisme. Le père de famille attaché aux anciennes traditions, retranché dans ses vieux préjugés, réprimait par crainte de l'exhérédation, ou par des traitements plus rudes encore, le penchant de ses enfants pour les idées nouvelles. Ainsi nous voyons sous le règne de Julien un prêtre d'Antioche battre de verges son fils converti au christianisme, lui brûler les pieds et les mains avec des broches ardentes, et enfin le retenir prisonnier dans sa maison [3]. Ce fut en partie pour favoriser le prosélytisme chrétien que les empereurs affranchirent jusqu'à un certain point les enfants de l'autorité paternelle. « Pour étendre une religion nouvelle, dit Montesquieu [4], il faut ôter l'extrême dépendance des enfants qui tiennent toujours moins à ce qui est établi. »

[1] *Esprit des lois*, XXIII, 20.
[2] *Influence du christianisme*, p. 177.
[3] Théodoret, III, 14.
[4] Montesquieu, *Esprit des lois*, l. c.

Non contents de modifier ainsi les lois civiles pour les mettre d'accord avec les intérêts ou les principes moraux de l'Église, les empereurs méconnurent les droits de la conscience et les limites réciproques de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, jusqu'à prêter l'appui de la sanction civile à des lois purement religieuses.

C'était un principe de l'ancien droit romain qu'on ne regardait comme Romains que ceux qui adoraient les dieux de Rome : *Romani non habebantur qui romanum Deum non colebant.* Une fois enlevée la barrière qui, chez les premiers chrétiens, avait séparé l'Église de l'État, ce même principe fut admis dans la société romaine chrétienne. Mais, comme l'observe de Rhœr [1], il y entraîna de tout autres conséquences que dans la Rome païenne. Dans une religion polythéiste, l'obligation de respecter les dieux de l'État n'excluait ni la tolérance ni même l'existence des religions étrangères, chaque province et même chaque citoyen pouvant adorer son dieu particulier. Rien de semblable là où le dieu de l'État excluait le culte de tous les autres. Puis chez les Romains, où le culte établi consistait uniquement en formes extérieures, il admettait la variété des opinions philosophiques [2], tandis que le christianisme, se déclarant la vérité par excellence, excluait toute autre opinion que celle que l'Église consacrait. Chez les chrétiens enfin, la religion ayant sur les mœurs une tout autre influence que chez les Romains, les dissidents étaient regardés comme ennemis de la société civile autant que de la société religieuse.

Depuis le quatrième siècle il fut donc établi en principe que les membres de l'Église, étant seuls de vrais membres de l'État, pouvaient seuls jouir de la plénitude de leurs droits naturels et civils, et que la rébellion aux lois de l'Église impliquant la rébellion à celles de l'État, un prince catholique devait user de contrainte pour amener les sujets de l'empire à la profession du christianisme, et du christianisme tel que l'Église le définissait. Nous avons eu l'occasion de voir l'application de plus en plus rigoureuse de ce principe aux païens, aux juifs, aux samaritains ; il fut appliqué beaucoup plus promptement et souvent avec plus de rigueur encore aux chrétiens que leur dissidence sur quelque

[1] De Rhœr, *De effectu. relig. chr. in jurisprud. rom.*, fasc. I, 1776.

[2] Voyez les principes de tolérance exposés par Thémistius et par Symmaque. (Socrate, IV, 32).

point de dogme, de culte ou de discipline, leur résistance à quelque décision des conciles faisaient qualifier d'hérétiques ou de schismatiques[1]. Qu'on les considérât comme sectateurs de principes contraires aux mœurs, ou d'erreurs attentatoires à la majesté divine, ou bien comme d'opiniâtres ennemis de la paix publique, on regardait comme du devoir de tout gouvernement chrétien de les réprimer par les moyens coërcitifs qui étaient en son pouvoir, et nous trouvons dans les codes théodosien et justinien le détail des innombrables dispositions pénales édictées contre eux par les empereurs[2].

Tantôt les hérétiques étaient simplement privés de leurs droits religieux ; on les empêchait de professer publiquement leurs croyances, de s'assembler pour leur culte, on brûlait leurs livres, on confisquait au profit de l'église catholique les lieux où ils s'assemblaient. Tantôt ils étaient exclus de leurs droits politiques, ne pouvaient remplir aucun emploi, occuper aucun poste d'honneur. Tantôt ils étaient frappés d'incapacités civiles, même des plus infamantes attachées à la mort civile, exclus des droits de tester, d'hériter, de vendre, d'acheter, de contracter d'aucune manière, en tant, disaient certains théologiens, qu'étrangers à la cité, ils ne pouvaient posséder légitimement quoi que ce fût, et qu'aux orthodoxes seuls appartenaient de droit les biens de ce monde[3] ; on excluait les hérétiques du droit de se plaindre en justice d'aucune injure ; on les livrait pieds et poings liés à quiconque voulait leur faire tort. Tantôt enfin, et c'était le cas le plus ordinaire, on les condamnait à diverses peines afflictives. On confisquait leurs biens, on les bannissait, on les déportait, on les incarcérait, enfin l'on en vint jusqu'à décréter contre eux la peine de mort.

La première fois que cette peine fut édictée contre des coupables d'hérésie, ce fut dans une loi de Théodose le Grand, dirigée contre les membres de certaines sectes théosophiques, notamment les encratites, les saccophores, les hydroparastes et les manichéens[4], mais il se passa

[1] Arcadius étendait la dénomination d'hérétique à tout homme, *qui vel levi argumento a judicio catholicæ religionis et tramite detecti fuerunt deviare (Cod. Theod.*, XVI, 7, l. 5, 28), et les hérétiques aussi bien que les païens et les juifs sont déclarés par Théodose le Jeune *supremæ majestati et legibus romanis inimici* (*Novell. Theod.*, I, 3).

[2] Voyez *Cod. Theod.*, XVI, 5, *De hæreticis,* avec le Paratitlon de Godefroy.

[3] De Rhœr, p. 187.

[4] *Summo supplicio et inexpiabili pœnâ jubemus affligi* (*Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 9).

quelque temps encore avant qu'on osât l'appliquer. Le premier qui s'y résolut fut l'usurpateur du trône de Gratien, Maxime, sollicité par le fanatisme de deux évêques espagnols. Par ses ordres, Priscillien, chef d'une secte de manichéens du midi de la Gaule, et plusieurs de ses adhérents, au nombre desquels se trouvait une femme, subirent le dernier supplice (385).

Ce trait de cruauté fit frémir de pitié et d'indignation les chrétiens les plus respectables de ce temps. Ambroise de Milan et Martin de Tours refusèrent de communier avec les sanguinaires conseillers de Maxime. Mais insensiblement les catholiques s'habituèrent à ces exécutions. Sous les fils de Théodose, la peine de mort fut fréquemment décrétée contre des sectaires bien moins dangereux que ne l'étaient les manichéens, savoir contre les eunomiens antitrinitaires, et contre les montanistes. Tous montanistes ou eunomiens qui osaient s'assembler pour leur culte, tous ceux qui leur prêtaient leurs maisons pour lieux de réunion, ou qui répandaient leurs écrits, encouraient la peine capitale [1], et cette législation cruelle obtint l'approbation et les encouragements de plusieurs docteurs chrétiens. Augustin approuvait quelquefois contre les dissidents l'emploi de la force [2]. « L'important, disait-il, n'est pas de considérer si l'on est contraint ou non, mais si l'on est contraint au bien ou au mal ; » il appelle la force *medicinalis molestia, pravis aut frigidis animis necessaria.* Mais il n'allait pas jusqu'à approuver le meurtre [3]. Maternus, au contraire, Jérôme et le pape Léon le Grand insistèrent pour que les princes chrétiens imitassent la piété des rois de Juda, et pour que la clémence de l'Église qui a horreur du sang trouvât un salutaire correctif dans la sévérité impériale [4] ; saint Jérôme se vante d'avoir suggéré l'édit contre les origénistes [5]. Léon le Grand, écrivant en 452 à l'impératrice Pulchérie, la félicite de l'horreur qu'elle témoigne pour l'hérésie et la conjure de continuer à l'extirper [6].

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 34, 36, 38, 43, 44, 50, etc.

[2] Augustin, *Retract.*, II, 5.

[3] Augustin, Ep. 100, *ad Don.*, § 1. Ep. 13, *ad Marcell. Corrigi eos cupimus, non necari ; non sic igitur eorum peccata compesci, ut sint quos pœniteat peccasse.* « Il faut, disait Chrysostome, prier pour les hérétiques, pour les païens, pour tous les hommes, non point les persécuter. »

[4] Jérôme, Ep. 37, *ad Rip.*

[5] *Adv. Ruf.*, I, opp. *Parisiis*, 1706, t. IV, p. 361.

[6] *Quoniam res humanæ aliter tutæ esse non possunt, nisi quæ ad divinam confessionem pertinent, et regia et sacerdotalis defendit auctoritas.*

Nestorius, patriarche de Constantinople, prêchant pour la première fois devant Théodose le Jeune, qui l'avait élevé à ce poste, lui dit : « Donnez-moi la terre purgée d'hérétiques et je vous donnerai en échange le royaume du ciel ; exterminez avec moi les hérétiques et j'exterminerai avec vous les Perses. » Bientôt, passant des conseils aux actes, il surprit et attaqua un conventicule d'ariens qui aimèrent mieux mourir que se soumettre, et dans les provinces de Lydie et de Carie il fit condamner à mort les chrétiens qui s'obstinaient à célébrer la Pâque le même jour que les juifs. Mais bientôt, accusé lui-même d'hérésie, il se trouva exposé aux mêmes traitements qu'il avait invoqués contre les dissidents, et ce fut contre ses sectateurs que retentirent au second concile d'Éphèse ces horribles clameurs : « Puissent ceux qui divisent Jésus-Christ être divisés par le glaive ; puisse-t-on les mettre en pièces et les brûler vifs ! » Enfin dans le concile écuménique de Chalcédoine qui, en 451, établit la doctrine orthodoxe sur les deux natures en Christ, les cinq cents évêques assemblés conclurent leur message à l'empereur en lui demandant de soutenir leur décret « même par la peine capitale ; » et l'empereur et ses successeurs n'eurent garde d'y manquer.

Rapprochons ces maximes de celles que l'Église avait professées dans les premiers temps, alors qu'elle défendait contre les empereurs païens la liberté de conscience de ses prosélytes, alors qu'elle disait par la bouche de Tertullien [1] et de Lactance [2] que la religion ne souffre aucune contrainte, et que l'établir par la force n'est pas la défendre, mais l'avilir ; l'Église triomphante laissait maintenant ces maximes aux Thémistius et aux Symmaque [3], et adoptait celles de ses anciens persécuteurs.

Du reste, l'Église, en acceptant et en sollicitant des souverains des faveurs aussi excessives, ne croyait point leur proposer un marché de dupes ; elle pensait les rétribuer très suffisamment en disposant à leur profit de l'ascendant qu'elle exerçait sur le peuple. Indépendamment des censures et des peines ecclésiastiques positives, décrétées par ses canons contre ceux qui attentaient à la paix publique, et contre ceux

[1] *Ad Scap.*, c. 2.
[2] *De justit.*, c. 20.
[3] Socrate, IV, 32. Symmaque, Ep. 54.

qui parlaient mal des chefs de l'État, elle faisait espérer à ceux-ci qu'en tout temps elle soutiendrait un ordre de choses si favorable à sa prééminence, que le clergé, reconnaissant des prérogatives dont il était revêtu, déploierait, pour le salut de l'État, pour le maintien de l'ordre, pour la soumission aux lois, pour l'obéissance aux princes, toute l'influence que son autorité spirituelle lui donnait sur le troupeau, qu'ainsi que l'exprimait Constantin, l'unité hiérarchique de l'Église contribuerait à assurer l'unité de l'empire, et que la couronne impériale consacrée par l'Église elle-même, comme cela eut lieu pour les empereurs d'orient depuis le règne de Léon Ier (417), aurait aux yeux des peuples un nouveau caractère d'inviolabilité. — De tels services, quoique d'une nature bien moins palpable que ceux que l'Église recevait de l'autorité temporelle, parurent néanmoins assez réels pour que l'État appréciât et resserrât de plus en plus son alliance avec elle. Il s'agit maintenant d'étudier les effets de cette alliance entre les deux sociétés, quant à l'attitude réciproque des autorités qui présidaient à l'une et à l'autre.

II. DOMINATION DE L'ÉTAT SUR L'ÉGLISE

L'État et l'Église ayant mis ainsi leurs intérêts en commun, leurs gouvernements respectifs ne pouvaient plus conserver leur ancienne indépendance mutuelle. Chacun des deux considérant les affaires de l'autre comme les siennes, crut avoir le droit d'y intervenir, ne fût-ce que pour s'assurer que l'appui qu'il prêtait à son associé ne tournerait point à son propre préjudice, et que l'appui sur lequel il comptait lui-même lui serait fidèlement accordé. Aussi voyons-nous s'élever depuis cette époque, entre le clergé et le gouvernement chrétien, entre le sacerdoce et l'empire, ces conflits inévitables partout où la religion se trouve unie à l'État, et d'autant plus graves et plus fréquents que cette alliance est plus étroite. Le gouvernement cherche à s'emparer de la direction des affaires religieuses ; le clergé, à son tour, cherche à étendre sa domination sur les affaires civiles, et, à chaque époque, ce sont les circonstances politiques ou religieuses qui décident lequel des deux l'emportera dans ce conflit.

Or, il est aisé de prévoir que, dans la période dont nous nous occupons, c'était le pouvoir civil qui se trouvait le plus favorisé dans ses

empiètements. Chez les Grecs et les Romains, dès les premiers temps historiques, le pouvoir civil avait eu la haute main sur les affaires religieuses. Tout dans leur culte se décidait d'après les inspirations des magistrats ; les empereurs avaient été constamment revêtus du titre de souverains pontifes, et les pontifes inférieurs n'étaient guère que les passifs instruments du pouvoir. En contractant alliance avec un nouveau culte, les empereurs entendirent conserver sur lui une partie au moins des droits qu'ils avaient sur le culte ancien, et, pour appuyer leurs prétentions, n'avaient-ils pas les mêmes ressources que leurs prédécesseurs, une puissance despotique et absolue, la disposition complète de toutes les forces et de toutes les richesses de l'État ?

Toutefois ils ne pouvaient espérer du clergé chrétien une soumission aussi passive, aussi implicite dans l'ordre religieux que celle qu'ils avaient obtenue de l'ancien sacerdoce. L'Église, habituée pendant trois siècles à se gouverner elle-même, à ne relever que de ses chefs spirituels, était peu disposée à subir la loi d'un pouvoir étranger [1]. Le clergé surtout qui, depuis longtemps déjà, travaillait à exclure les laïques de l'administration de l'Église, ne voyait pas d'un œil moins jaloux les empiètements des princes que ceux des simples fidèles, et souffrait avec impatience de voir aucun laïque porter la main à l'encensoir. Les empereurs craignant de heurter de front une opinion si fortement enracinée, entrèrent, au moins en apparence, dans le point de vue de l'Église elle-même, et reconnurent en principe son indépendance ; loin de s'arroger, comme les empereurs païens, le titre de souverains pontifes, ils reconnurent au clergé, dans tout ce qui tenait à l'administration intérieure, la plénitude de son autorité ; dans toutes les affaires purement spirituelles, ils voulaient être, disaient-ils, les serviteurs et non les juges des ministres de Dieu. Telles furent les expressions de Constantin au concile de Nicée, et pour gage de ses sentiments à cet égard, il ne voulut s'asseoir qu'après que les évêques l'y eurent invité. « Et moi aussi, je suis évêque, leur dit-il, mais institué de Dieu pour les choses du dehors. » Il ne voulait donc intervenir que dans la police extérieure de l'Église, dans les affaires ecclésiastiques qui pouvaient avoir quelque influence sur celles de l'État. Mais la limite était

[1] Chrysostome (*in Babyl.*, II, c. 7) oppose avec orgueil l'indépendance de l'Église à l'égard du gouvernement civil au servilisme du sacerdoce païen.

bien difficile à tracer et à maintenir. Depuis l'alliance entre l'Église et l'État, il n'était presque pas d'intérêt religieux qui ne touchât plus ou moins aux intérêts temporels ; presque toutes les affaires ecclésiastiques étaient devenues de droit mixte, en sorte que, sans paraître franchir les bornes qu'ils s'étaient posées, les souverains purent, à volonté trouver quelque raison pour intervenir dans les divers actes de l'administration spirituelle, et pénétrer jusque dans le cœur même du gouvernement ecclésiastique.

C'est ainsi qu'ils trouvèrent des motifs plausibles pour se mêler plus ou moins directement de l'élection des membres du haut clergé.

Depuis que la munificence des souverains l'avait comblé de tant de prérogatives et de richesses, depuis que ses membres avaient été exemptés d'une partie des impôts et des charges publiques, de la juridiction des tribunaux séculiers, depuis qu'ils avaient acquis une si grande influence, même en matière civile et politique, il était de la plus haute importance pour les chefs de l'État, de savoir en quelles mains tomberaient ces richesses et ces exemptions, et si les titulaires ecclésiastiques ne se serviraient point contre eux ou contre l'État des privilèges qu'ils leur avaient conférés, si, en un mot, il n'était pas de l'intérêt, et en certains cas du devoir du gouvernement, d'exercer sur leur élection une salutaire influence[1]. Il devait d'autant moins y demeurer étranger, que la nomination à des charges tous les jours plus importantes et tous les jours plus recherchées donnait lieu fréquemment à des brigues, à des débats scandaleux. Un siège épiscopal, surtout métropolitain, venait-il à vaquer, de nombreux compétiteurs se mettaient sur les rangs, intriguaient à l'envi, soit auprès du peuple, soit auprès du clergé ; il s'élevait des factions acharnées, auxquelles, pour soutenir leurs candidats, promesses, présents, menaces, violences même, tout était bon, en sorte qu'une journée d'élection se terminait souvent par des scènes sanglantes, témoin l'élection de Damase, évêque de

[1] Déjà le crédit d'Athanase auprès du peuple d'Alexandrie faisait ombrage à l'empereur Constance (Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 16). Un de ses successeurs, Dioscore, n'étant encore qu'archidiacre, se fit aimer du même peuple en prêtant aux boulangers, sur les revenus de l'Église, de l'argent sans intérêt, afin qu'ils pussent donner du pain blanc et du bon vin à bon marché. Aussi disait-il que la province d'Égypte lui appartenait beaucoup plus qu'à l'empereur, et il usait parfois de son crédit jusqu'à empêcher l'exécution des arrêts de la justice (Mansi, *Conc.*, t. VI, page 1031).

Rome, qui coûta la vie à 137 citoyens massacrés dans la basilique de Sicininus [1], celles de Boniface, évêque de Rome, disputée par Eulalius, de Cyrille, à Alexandrie, disputée par l'archidiacre Timothée, de Bassanus, à Éphèse, disputée par Étienne, etc. [2] Les mêmes troubles s'élevaient, plus graves encore, lorsqu'il s'agissait de la déposition d'un métropolitain; le parti qui voulait le dégrader et celui qui voulait le maintenir en venaient souvent aux prises avec fureur, et il n'était pas rare de voir de tels débats dégénérer en guerres civiles.

Pour neutraliser autant que possible ces tristes effets, les souverains établirent en principe que l'élection des hauts dignitaires de l'Eglise, celle au moins des évêques des principales villes, ne pourrait avoir lieu qu'avec leur autorisation, ni être valide sans leur consentement, ou tacite ou exprès. Ainsi Constance déclara n'avoir point ratifié l'élection d'Eudoxe au siège d'Antioche, et l'envoya en exil [3]. Il fit déposer, par un concile qu'il assembla lui-même, l'évêque de Constantinople Paul, dont l'élection s'était faite en son absence; par la même raison, il refusa plus tard de reconnaître l'élection de Macédonius. C'était d'ordinaire l'empereur qui assemblait les évêques par lesquels devait être élu le successeur au poste vacant. C'est ce que fit Théodose à Milan, après la mort de l'évêque Auxence. Souvent aussi, pour prévenir ou pour terminer plus promptement les troubles qui s'élevaient alors, il exprimait son opinion sur les qualités que devait réunir le candidat, ou même sur la personne qui lui paraissait le mieux les réunir; c'est ce que fit Constantin pour le patriarche d'Antioche. Les habitants de cette ville ayant voulu nommer Eusèbe de Césarée, l'empereur les en dissuada, par des motifs du reste très honorables pour cet évêque, et les engagea à porter leur choix sur l'un des deux ou trois autres ecclésiastiques qu'il leur désigna [4]. On comprend que le désir de l'empereur équivalait presque toujours à un ordre. Mais il lui arrivait aussi quelquefois de nommer directement le candidat qu'il préférait; c'est ainsi que, pendant le concile de Constantinople, Théodose le Grand désigna Nectaire, avant même qu'il fût baptisé, pour occuper le siège de cette ville, et qu'après la mort de Nectaire, Arcadius ayant assemblé les évêques,

[1] Ammien Marcellin, XXVII, 3. Socrate, IV, 29.
[2] Fleury, *Hist. eccl.*, XXIV, 7, XXII, 46, XXVIII, 26.
[3] Théodoret, II, 26.
[4] Eusèbe, *De vit. Const.*, III, 62.

leur intima l'ordre de consacrer Chrysostome[1], que plus tard encore Théodose le Jeune éleva au même siège Nestorius, et ensuite Proclus.

De même, lorsqu'il s'agissait de la déposition d'un prélat, l'empereur convoquait les assemblées ecclésiastiques qui devaient en décider, désignait souvent lui-même les ecclésiastiques qui devaient en faire partie, et lorsque l'affaire traînait en longueur, jugeait en dernier ressort. C'est ainsi que les choses se passèrent à l'égard de Cécilien, évêque de Carthage[2], accusé par les donatistes. Constantin nomma les juges qui devaient examiner l'affaire, puis, comme les donatistes refusèrent de se soumettre à la sentence prononcée, il les renvoya successivement devant quatre autres tribunaux également désignés par lui, et évoqua enfin la cause à son propre consistoire. Il convoqua de même, ainsi que ses fils, et composa à son gré les assemblées ecclésiastiques appelées à prononcer sur la déposition d'Athanase, et finit par ordonner à tous les évêques, sous peine d'exil, de souscrire à la sentence portée contre ce prélat. Enfin les empereurs avaient une manière plus expéditive encore de procéder à la déposition des évêques dont ils étaient mécontents : c'était le bannissement, et ils y eurent recours plus d'une fois, ainsi Constance contre Athanase, Valens contre Eusèbe de Samosate[3], Honorius contre Eulalius, compétiteur du pape Boniface.

Les mêmes motifs d'intérêt personnel, les mêmes considérations d'ordre public, les mêmes nécessités enfin qui portaient les empereurs à se mêler de l'élection et de la déposition des évêques, les engageaient à plus forte raison à intervenir dans les décisions des conciles, particulièrement dans celles des conciles généraux. Depuis que les décrets de ces assemblées, munis de la sanction civile, transformés pour ainsi dire en lois de l'État, décidaient par cela même du sort temporel de classes nombreuses de citoyens, depuis qu'orthodoxe ou catholique signifiait privilégié, et qu'hérétique signifiait proscrit, il ne pouvait être indifférent aux empereurs de savoir quel parti serait réputé catholique, lequel au contraire serait noté d'hérésie. Leur rôle, d'ailleurs, comme souverains, était de veiller à ce que, dans des assemblées dont les décisions étaient devenues d'une si haute conséquence pour l'État, tout se passât de la manière la plus régulière, et que l'ordre le plus parfait présidât à leurs

[1] Théodoret, V, 27.
[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, 6.
[3] Théodoret, IV, 13.

délibérations. De là l'autorité qu'ils s'arrogèrent sur ces hautes assemblées législatives de l'Église.

Aucun concile général ne pouvait être convoqué que par l'empereur ou avec son consentement [1] ni s'ouvrir que par son ordre ou celui d'un de ses délégués, témoin les conciles de Constantinople et de Rome 381 et 382 ouverts par Théodose et ceux d'Éphèse et de Chalcédoine [2] par Théodose le Jeune et Marcien. Pour y maintenir la discipline, l'empereur y présidait, ou en personne, comme Constantin au concile de Nicée et à celui de Tyr, ou par ses ministres, ou par tel évêque qu'il désignait. Dans le but, ou sous prétexte de pacifier les partis, il déterminait le sujet de la délibération, quelquefois même y donnait son avis, comme Constantin à Nicée [3]. En tout cas les décrets des conciles généraux pour avoir force de loi, devaient être munis du consentement impérial [4] et l'on vit plusieurs empereurs, tantôt casser des résolutions qu'ils estimaient ou prétendaient avoir été prises irrégulièrement, tantôt dissoudre l'assemblée elle-même, tantôt recevoir les appels de ceux qui croyaient avoir été lésés par sa sentence. Ainsi Théodose le Jeune prononça la dissolution du premier concile d'Éphèse, empêcha la convocation d'un concile à Chalcédoine, et Pulchérie sa sœur annula les actes du second synode d'Éphèse, quand les violences qui y furent commises lui eurent mérité le titre de concile « des brigands. » Nous ne croyons point nécessaire de nous arrêter sur des mesures plus violentes encore, par exemple lorsque, durant le concile de Rimini, Constance éloignait ou bannissait les évêques opposés à ses formules de foi. Dans la plupart des cas, on n'avait pas besoin de recourir à ces mesures tyranniques. Le prince qui convoquait les conciles, qui les présidait, qui y votait, qui pouvait les dissoudre, qui en confirmait ou en cassait les décrets, exerçait sur eux, par tous ces moyens, la plus grande influence; il y faisait réellement la loi, et c'était lui qui dictait

[1] Mansi, *Conc.* t. VI, p. 580. Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 7, 9. Cela seul donnait déjà au souverain une grande influence sur les décisions des conciles, car il dépendait de lui de convoquer tous les métropolitains ou seulement une partie d'entre eux et de les assembler en tel lieu et en tel temps qu'il fût impossible à certains prélats de s'y rendre, ou d'y siéger sans péril, comme on le vit au concile d'Éphèse.

[2] Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 1259-62; t. VI, 554.

[3] Eusèbe, *De vit. Const.*, I, 44.

[4] Au concile de Chalcédoine, les commissaires de l'empereur présidèrent la commission chargée de rédiger le symbole de foi (Mansi, *Conc.*, t. VI, p. 553).

bien souvent ces décrets dont on faisait honneur au Saint-Esprit. C'est au reste ce que déclare l'historien Socrate lui-même: « Depuis que les princes, dit-il, sont devenus chrétiens, ils sont maître des affaires de l'Église, et les plus grands conciles se sont dirigés et se dirigent encore par leurs avis. » Nous verrons sans doute qu'en ce qui concernait les décisions dogmatiques des conciles, l'influence des princes n'agissait souvent que d'une manière temporaire et n'empêchait pas l'opinion la plus conforme à l'esprit du temps de prévaloir en définitive [1], mais elle était assez puissante néanmoins pour en différer ou en accélérer le triomphe pendant tout un règne, ou pour en modifier la manifestation. Neander reconnaît que la formule de Nicée déplaisait à la majorité des évêques qui la signèrent, et ne triompha dans le concile que par la volonté, formellement exprimée, de Constantin.

Influer ainsi sur les décisions des conciles, influer sur la nomination et la déposition des métropolitains qui, à leur tour, nommaient et déposaient les membres du clergé inférieur, c'était réunir entre ses mains les principaux fils du gouvernement ecclésiastique. Mais bien souvent les princes ne se donnaient pas même l'embarras de faire passer par l'intermédiaire de l'autorité ecclésiastique leurs décisions en cette matière; on les vit, de leur propre mouvement, dicter non seulement des mesures de discipline, mais encore des articles de foi. L'usurpateur Basilisc donna le premier l'exemple à cet égard [2], en décrétant, l'an 476, une nouvelle définition sur l'incarnation du Fils de Dieu. Zénon, Anastase, Justinien en firent de même, le premier par son *Henoticon*, le second par son addition au *Trisagion* [3], Justinien surtout par son décret sur l'incorruptibilité et l'impassibilité du corps de Jésus-Christ, et l'ordre positif qu'il donna aux évêques de condamner la doctrine d'Origène.

Ce qui rendait plus grave encore cette ingérence du pouvoir civil dans les affaires de l'Église, c'étaient les motifs qui, bien souvent, dictaient ses décisions. On savait que si Constantin s'était d'abord montré décidé pour le consubstantialisme, c'était par la rancune qu'il portait à Eusèbe de Nicomédie qu'il soupçonnait d'avoir eu des intelligences avec Licinius et qu'ensuite c'étaient les suggestions de sa sœur qui l'avaient réconcilié avec le parti d'Arius. On savait que dans sa

[1] Neander, *Dogmengesch.* I, 271.
[2] Evagrius, *Hist. eccl.*, III, 4.
[3] Evagrius, III, 44.

faveur pour le semi-arianisme, Constance était surtout dirigé par des passions politiques, que ce qui dans Athanase et Libérius lui portait ombrage, c'était moins leur doctrine que leur crédit auprès des peuples d'Alexandrie et de Rome, qui lui faisait dire que l'éloignement d'Athanase d'Alexandrie lui serait plus agréable que son propre triomphe sur Magnence. On savait que Justinien, dans ses décrets sur la foi, était conduit, à son insu, par les manèges d'une épouse intrigante. Aussi quelques évêques ne pouvaient-ils s'empêcher de protester contre un pareil joug. « Ne t'élève pas au-dessus de l'Église, disait Osius de Cordoue à l'empereur Constance, et ne présume pas nous donner des ordres sur des choses dans lesquelles c'est plutôt à nous de t'enseigner. Dieu t'a remis le gouvernement de l'État, mais c'est à nous qu'il a remis le gouvernement de l'Église[1]. » Eulogius prêtre d'Édesse, lorsqu'on vint lui ordonner au nom de Valens de cesser les conventicules orthodoxes et de rentrer dans la communion de l'empereur, répondit : « A-t-il avec l'empire reçu aussi le sacerdoce[2] ? » Hilaire de Poitiers[3], Optat de Milève[4], Gélase Ier[5], Athanase surtout dans ses longs débats théologiques avec l'empereur Constance, firent tous entendre les mêmes réclamations. Plusieurs conciles, notamment celui d'Antioche en 341, (can. 12), celui de Constantinople en 381 (can. 6) et celui de Carthage en 397 défendirent, sous des peines spirituelles sévères, à tous ecclésiastiques condamnés par les sentences de l'Église, d'en appeler à l'empereur ou à ses ministres.

Mais qu'y avait-il à espérer de ces protestations qui ne venaient jamais que du parti condamné par la cour et qui cessaient du moment où la cour lui devenait favorable ? Les historiens catholiques, qui n'ont pas assez d'invectives contre l'autorité civile quand elle dépose des évêques de leur parti, approuvent fort qu'elle dépose des évêques du parti d'Arius[6], et que Théodose condamne à mort les partisans d'Eunomius. Les donatistes condamnés par l'empereur, par qui ils avaient demandé à être jugés, s'écriaient après la sentence : *Quid imperatori cum ecclesia ?* Mais les catholiques soutenus par l'empereur disaient au contraire : *Non*

[1] Athanase, *Hist. arian.*
[2] Théodoret, IV, 18.
[3] *Ad Const.*, I.
[4] *De schismate*, I.
[5] Mansi, t. VIII, p. 31.
[6] Théodoret, II, 10.

respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica id est in imperio romano[1]. Les évêques orthodoxes d'Italie qui avaient si vivement réclamé contre les empiètements de l'impératrice Justine et l'appui qu'elle donnait à l'arien Auxence, évêque de Milan, furent les premiers à supplier l'orthodoxe Théodose de nommer le successeur de ce même Auxence[2], et il fallut que l'empereur refusât lui-même de prendre cette responsabilité. Au concile de Chalcédoine, le parti égyptien opposait au parti contraire l'avis de l'impératrice : « Augusta, s'écriait-il, a proscrit Nestorius ; à la porte le maître de Nestorius[3] ! » Quand Théodose II eut confirmé le décret du concile, les pères s'écrièrent tout d'une voix : « C'est par toi, ô prince, que la doctrine orthodoxe a été affermie et l'hérésie réduite à néant. O roi céleste ! protège le roi terrestre. C'est le vœu des églises, c'est celui des pasteurs. »

Ainsi, ce beau zèle des évêques pour l'indépendance de l'Église était, ce qu'il est bien souvent de nos jours, subordonné aux circonstances et aux convenances de parti ; ce qui était usurpation chez le souverain hérétique était légitime chez l'empereur orthodoxe, et le prêtre, le plus opposé en principe aux empiètements du pouvoir, savait bien, lorsqu'il ambitionnait l'épiscopat ou une chaire plus relevée, aller chercher des suffrages ou des recommandations à la cour. Qui peut s'étonner dès lors que le pouvoir civil se mît peu en peine de ces protestations intéressées, et fit de son propre mouvement ce dont il était si souvent requis par l'autorité ecclésiastique elle-même ?

Au reste, il faut le remarquer, l'Église d'occident se maintint vis-à-vis du pouvoir civil plus indépendante que celle d'orient. Depuis la translation du principal siège de l'empire à Byzance, l'Église d'occident avait affaire à des princes moins puissants, absents de Rome, pour la plupart, résidant tour à tour à Milan, à Trèves, à Cologne, à des princes d'ailleurs que des dangers pressants mettaient souvent dans l'obligation de recourir à l'assistance des évêques. C'est ce qui donna tant d'avantage à saint Ambroise dans ses démêlés avec l'impératrice Justine. Après avoir en quelque sorte servi de tuteur au jeune Valentinien II, après avoir par son éloquence et son autorité contribué à suspendre les desseins de l'usurpateur Maxime, et à conserver la paix de l'Italie, il se

[1] Opt. Mil., *de Schismata Donat.*, III.
[2] Théodoret, IV, 7.
[3] Mansi, t. VI, p. 690.

trouva bien placé pour résister aux ordres de l'impératrice qu'il avait protégée et répondre à la demande qu'elle lui faisait d'une église pour les ariens, que si les palais de la terre appartiennent à l'empereur, les sanctuaires de Dieu ne doivent dépendre que des successeurs des apôtres [1]. Puis, lorsque les soldats goths, pour qui cette église était réclamée, voulurent s'en emparer de force, il put oser s'y enfermer avec une partie du peuple jusqu'au moment où l'usurpation de Maxime contraignit à la fuite l'impératrice et son fils.

Ambroise conserva cette même fierté devant Théodose lui-même. Un jour que ce prince, pendant le service divin, avait pris place, selon sa coutume, dans l'enceinte réservée aux prêtres, Ambroise lui signifia d'en sortir, lui disant que cette place n'était point la sienne, et que la pourpre lui conférait l'empire, non le sacerdoce. De retour à Constantinople, l'empereur, qui se souvenait de cette leçon, voulait, après avoir déposé son offrande à l'autel, sortir du sanctuaire; le patriarche Nectaire lui en demandant la raison : « Ah ! répondit Théodose, j'ai appris à Milan la distance qui sépare un empereur d'un évêque, et je n'ai trouvé jusqu'ici qu'Ambroise qui fût digne de ce titre. [2] » Théodose, en effet, n'en pouvait trouver un pareil à Constantinople. Les patriarches de cette ville, placés directement et constamment sous la main d'un maître absolu, qui les nommait et les déposait à son gré, fléchissaient de plus en plus le genou devant l'autorité impériale, et lui laissaient exercer dans les affaires ecclésiastiques des droits exorbitants. Justinien trancha du législateur dans l'Église autant que dans l'État; ses édits religieux furent recueillis par le patriarche Jean le scolastique avec le même respect que les canons des conciles, et revêtus par lui de la même autorité. Théodora elle-même, à ce qu'atteste Procope, trouva dans le clergé ses flatteurs les plus serviles.

L'unité hiérarchique de l'Église d'occident et sa fixité dans les articles de foi contribuèrent aussi à lui assurer plus d'indépendance. En occident, il n'y avait qu'un seul évêque revêtu de la dignité de patriarche; en orient, il y en avait quatre, fréquemment en état de rivalité entre eux et qui recouraient les uns contre les autres à la protection du pouvoir. En occident, où il n'y avait proprement d'école théologique que celle

[1] Ambroise, *De basilicis non tradendis.*

[2] Théodoret, V, 18.

d'Afrique, l'uniformité de doctrine était facile à maintenir contre les intrigues de la cour. En orient, au contraire, les écoles rivales d'Antioche, d'Alexandrie, de Palestine, pour soutenir les unes contre les autres leurs doctrines divergentes, recherchaient à l'envi, par leur soumission, l'appui de l'autorité.

L'invasion des barbares, enfin, acheva de placer l'Église d'occident dans une situation plus indépendante. Elle trouva dans les nouveaux dominateurs de l'Europe un respect plus profond pour les décrets du sacerdoce, et, grâce à leur ignorance, bien moins de prétentions à intervenir dans les décisions théologiques. Elle perdit, il est vrai, une partie de cette indépendance relative, lorsque Justinien, par les armes de Bélisaire et de Narsès, eut reconquis l'Italie sur les Goths et l'Afrique sur les Vandales. Les évêques de Rome et ceux d'Afrique durent désormais, comme les patriarches de Constantinople, plier sous la volonté d'un prince qui prétendait intervenir dans les débats religieux aussi bien qu'entre les factions du cirque. Le pape Vigile, en 537, et le pape Pélage Ier, en 556, nommés tous deux sous l'influence de Théodora, ne furent guère que des créatures de la cour, et dans la « controverse des trois chapitres, » ils firent céder un moment devant la volonté du souverain l'intérêt de l'orthodoxie. Il fallut, pour affranchir les papes de cet asservissement, que l'invasion des Lombards en Italie y réduisît de nouveau presque à néant la puissance des empereurs grecs.

Mais n'oublions pas que, dans l'alliance qui unissait entre elles la société civile et la société religieuse, les tentatives d'empiètement entre les deux autorités étaient réciproques, et que si l'autorité civile élevait des prétentions sur le gouvernement spirituel, le clergé, dans l'occasion, n'en élevait guère moins sur le gouvernement temporel, ne fût-ce que pour s'assurer que les intérêts de l'Église n'y seraient point lésés, que la législation civile ne se mettrait point en opposition avec les prescriptions de la morale chrétienne, et qu'en un mot, en ce qui concernait la religion, les conditions de l'alliance seraient fidèlement observées. Aussi voyons-nous de temps en temps le clergé s'efforcer de transporter dans l'État devenu chrétien l'esprit de la théocratie juive, et énoncer des maximes, qui, si elles eussent été, mieux qu'elles ne l'étaient, favorisées par les circonstances, eussent rendu le clergé maître dans l'État. Sous prétexte que les choses du ciel sont au-dessus de celles de la terre, certains prélats soutenaient que, même dans l'ordre temporel, le sacerdoce

était supérieur à la royauté[1]. Augustin, dans sa « Cité de Dieu, » représente l'Empire romain, la cité terrestre, comme l'empire brutal de la force qui avait commencé par un fratricide et qui, penchant vers sa ruine, devait faire place à la céleste cité, seule permanente. C'est cette pensée qui inspirait Martin de Tours, lorsque, invité à la table de l'usurpateur Maxime, et ayant reçu de ses mains la coupe d'honneur, au lieu de la lui rendre, il la remit au prêtre qui était à sa gauche, pour bien montrer qu'un prêtre était au-dessus d'un empereur[2].

Pour favoriser à cet égard les visées ambitieuses de l'autorité ecclésiastique, il ne fallait souvent qu'un degré exceptionnel d'audace chez l'un de ses représentants, tel que celui que montra Cyrille, patriarche d'Alexandrie, dans ses démêlés avec Oreste, gouverneur de cette ville[3], ou bien un affaiblissement momentané de l'autorité souveraine, comme il arriva sous le règne d'Anastase Ier, lorsque le patriarche Euphémius refusa de le reconnaître et de le couronner jusqu'à ce qu'il eût renoncé à l'hérésie des monophysites, qu'il avait soutenue jusqu'alors, et juré de soutenir la doctrine du concile de Chalcédoine[4]. Anastase s'y engagea; mais à peine fut-il monté sur le trône, qu'il manqua à son serment. Aussitôt le pape Symmaque s'adressa à lui en ces termes: « Il est écrit que nous devons être soumis aux puissances humaines; aussi le sommes-nous, mais seulement aussi longtemps qu'elles ne s'élèvent pas contre Dieu. Si toute puissance est de Dieu, à plus forte raison celle qui préside aux choses divines. Obéissez à Dieu en nous, et nous lui obéirons en vous. Que si vous refusez d'obéir à Dieu, vous ne pouvez user du privilège de celui dont vous méprisez les ordres. » Pendant que le pape interpellait ainsi l'empereur, les moines, à Constantinople, ameutent le peuple contre lui, parcourent les rues en criant: « Mort au tyran manichéen; il est indigne de régner. » Ils sont soutenus par le chef militaire, qui, à la tête d'une armée de barbares, fait un carnage horrible des partisans de l'empereur. Anastase, tremblant, implore le pardon de ses sujets, leur offre d'abdiquer la pourpre, et n'obtient enfin la paix qu'après s'être engagé de nouveau à reconnaître l'autorité du concile[5].

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.* 17.
[2] Sulpice Sévère, *De vita Mart.*, c. 20.
[3] Socrate, VII, 13.
[4] Evagrius, III, 32.
[5] Evagrius, III, 44.

Ce que la faiblesse et l'impopularité d'un empereur permirent alors à Constantinople, la décadence de l'empire et du pouvoir impérial le favorisait depuis quelque temps dans certaines parties de l'occident. Aussitôt qu'Honorius (409), pressé par les barbares qui avaient pénétré jusqu'au cœur de son empire, fut hors d'état d'en défendre et d'en gouverner les provinces reculées et se vit obligé de les abandonner à elles-mêmes[1], ce fut la hiérarchie ecclésiastique qui servit à combler les vides de l'administration romaine ; dans la grande et la petite Bretagne, dans les provinces méridionales de la Gaule, les évêques, en l'absence de tout autre pouvoir, devinrent des espèces de magistrats municipaux dont l'autorité déjà très influente servit au maintien de l'ordre, et quelquefois à la défense de la cité[2]. C'est ainsi que Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, présida à la défense de cette ville ; c'est ainsi encore que sous les rois barbares, dans l'enfance de l'organisation de ces nouveaux états, nous voyons Grégoire de Tours et les principaux évêques remplir dans les affaires civiles un rôle important, occuper une place considérable qui leur permit de protéger les vaincus contre la barbarie des vainqueurs.

En un mot nous voyons, quoique faiblement encore, s'annoncer en occident le nouveau régime qui devait prendre un si grand développement au moyen âge, je veux dire l'asservissement progressif de la société civile à l'empire du clergé. Mais jusque-là, je le répète, dans les conflits d'autorité auxquels l'alliance de l'Église et de l'État donna lieu entre les deux pouvoirs, ce fut le pouvoir civil qui eut décidément le dessus, et l'Église qui paya le plus habituellement de son indépendance la protection exorbitante qu'elle sollicitait et recevait de l'État.

[1] Aug. Thierry, *Conquête de l'Angleterre par les Normands*, I, 32.

[2] « Dans les synodes des évêques bretons, dit Gibbon (*Décadence de l'empire*, c. 31), on débattait également les affaires de l'Église et de l'État, on conciliait les différends, on contractait des alliances, on imposait des contributions, et l'on formait de sages projets souvent mis à exécution. L'intérêt et l'instruction du clergé tendaient de concert à maintenir la paix et à réunir les partis.

CHAPITRE III

GOUVERNEMENT HIÉRARCHIQUE DE L'ÉGLISE

Après avoir considéré le christianisme du IVme au VIIme siècle dans ses rapports extérieurs, soit avec les autres religions, soit avec l'État qui l'avait adopté, nous pénétrons maintenant dans son histoire intérieure, et comme à cette époque il est de plus en plus absorbé dans l'Église qu'il a fondée, et que l'activité de celle-ci se concentre de plus en plus dans le gouvernement qu'elle s'est donné, c'est de l'Église et de son gouvernement que nous devons nous occuper en premier lieu.

La notion d'Église catholique visible, que nous avons vue naître au IIme siècle et se consolider au IIIme, à l'occasion des luttes avec les gnostiques et les novatiens, prit depuis le IVme siècle un nouveau degré d'importance, qui lui fit éclipser de plus en plus la simple notion de christianisme. Se reconnaître disciple de Jésus-Christ, chercher sur ses traces la voie du salut, aspirer individuellement, par l'ardeur de sa foi, la sainteté de ses dispositions, à prendre rang dans cette Église invisible dont les membres sont connus de Dieu seul, afin d'avoir part à son royaume céleste, tout cela, depuis le IVme siècle, passa pour insuffisant, si l'on ne faisait en même temps partie du corps de l'Église catholique visible, de celle qui comprenait dans son sein le plus grand nombre de chrétiens, et avait à sa tête les évêques légalement installés. Déjà Cyprien l'avait comparée à l'arche de Noé, hors de laquelle on était englouti par les eaux du déluge, et Lactance[1] avait dit en parlant d'elle: « C'est ici la maison fidèle, le temple immortel dans lequel il faut sacrifier pour obtenir le prix de l'immortalité. » Depuis que l'Église, unie à

[1] *Instit. div.*, III, 30; IV, 14.

l'État, ne se composa plus seulement de membres volontaires, dont la conviction personnelle répondait de leur fidélité, depuis qu'elle ne se recruta souvent que par le hasard de la naissance, par l'exemple ou l'ordre du prince, elle ne crut plus pouvoir compter sur ses nouveaux membres, jusqu'à ce qu'ils fussent introduits dans ses cadres, et marqués visiblement de son sceau.

Les pères du IVme siècle et des suivants reproduisent donc unanimement et avec une nouvelle force les maximes déjà accréditées à cet égard; mais les pères latins avec plus d'insistance que les grecs, et parmi eux, nul avec un accent aussi positif et en termes aussi absolus que le grand coryphée de l'Église latine, saint Augustin, depuis sa promotion à la prêtrise et à l'épiscopat. Nul n'abonde autant que lui en déclarations pareilles. Selon lui, « Christ, le chef de l'Église, et l'Église corps de Christ, ne font qu'un; par conséquent, si nul ne peut venir au salut que par Christ, nul n'y peut parvenir que dans l'Église qui est son corps[1]. » « Quiconque n'a pas l'esprit de Christ n'est point de lui; or, Jude, l'apôtre, dit que l'esprit de Christ n'est en aucun de ceux qui sont séparés de l'Église[2]. » « La montagne sacrée de Dieu, c'est sa sainte Église; quiconque prie ailleurs que sur cette montagne n'a aucun espoir d'être exaucé pour la vie éternelle[3]. » « Quiconque n'est point dans l'Église ne saurait aimer Dieu, ni par conséquent être avec Dieu[4]. » « Qui n'a pas l'Église pour mère ne saurait avoir Dieu pour père; toute la foi qu'il peut avoir, toutes les bonnes œuvres qu'il peut faire ne lui servent de rien sans celle qui est la fin de tout bien. » — « Dans le sein de l'Église, tous les péchés peuvent être remis, moyennant les pénitences qu'elle commande; hors de son sein, aucun ne peut l'être, même avec la repentance; car c'est par elle seule qu'on a part aux grâces divines, c'est elle qui a reçu le gage de l'esprit, sans lequel aucun péché n'est pardonné. » « Placé en dehors de l'Église, écrit-il à un chrétien dissident, séparé de l'édifice de l'unité et du lien de la charité, tu seras puni de tourments éternels, dusses-tu te faire brûler vif pour le nom de Christ[5]. » Ajoutons que, dans tous ces passages, c'est

[1] *De unitate eccl.*, c. 49.
[2] *Sermo* 71, c. 29-30.
[3] *Enarr. in ps.* 42, 4.
[4] *De Symb. Sermo* 3.
[5] Ep. 173.

bien de l'Église *visible* que parle saint Augustin. Il reconnaît qu'elle peut renfermer des hypocrites, de faux frères qui foulent aux pieds les grâces dont elle est dépositaire, et qu'ainsi l'on peut être *dans* l'Église sans être *de* l'Église, par conséquent sans avoir part au salut. Il reconnaît encore que parmi les prédestinés, il en est qui ne sont point encore actuellement membres de l'Église ; mais il affirme que, par le fait même qu'ils sont prédestinés, ils en feront nécessairement partie avant leur mort ; et qu'en un mot, « hors de l'Église visible, nul ne peut arriver au salut. »

C'est donc avec raison que Baur [1] désigne l'Église chez les pères de ce temps comme le dogme des dogmes, comme le principe vers lequel convergent à cette époque toutes les définitions dogmatiques et liturgiques.

I. CLERGÉ ET LAÏQUES

En même temps que la notion de christianisme s'absorbait dans celle de l'Église visible, l'autorité spirituelle dont cette Église était investie se concentrait de plus en plus dans son clergé.

C'était une conséquence du même point de vue et l'effet des mêmes circonstances. Plus l'Église prenait d'extension, plus les éléments qu'elle renfermait étaient nombreux et divers, et leur préparation chrétienne imparfaite, plus, pour les embrasser tous, se les incorporer, les imprégner de son esprit, elle avait besoin de trouver dans son gouvernement cette unité, cette cohésion qui, dans une vaste association, peuvent seules remplacer la vie individuelle de ses membres.

De là un nouveau degré de concentration dans l'autorité ecclésiastique.

Le souvenir de l'égalité primitive entre les chrétiens, si tant est qu'elle eût jamais été complète, s'efface de jour en jour ; le sacerdoce universel de la nouvelle alliance disparaît pour faire place au sacerdoce privilégié de l'ancienne. Le clergé tend toujours davantage à s'élever au-dessus du troupeau, à transformer le ministère évangélique en une sacrificature exclusive, en un organe indispensable par lequel les dons du Saint-Esprit inhérents à l'Église doivent passer pour se répandre sur le troupeau. Cyprien, au IIIme siècle, avait paru ambitieux lorsqu'il avait représenté les évêques comme les « vicaires de Christ. » Au IVme,

[1] *Kirchengeschichte*, II, 216-217.

ce langage, loin d'étonner, est devenu d'usage général et pouvait même passer pour modeste, en comparaison de bien d'autres expressions familières aux prélats de ce temps. Dans les Constitutions dites apostoliques, l'évêque est appelé un « Christ terrestre, un médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, un Dieu sur terre, » et des images pareilles reviennent constamment chez Ambroise, chez Grégoire de Nazianze, chez Jérôme, chez Augustin. Chrysostome[1] représente le pontificat comme une fonction digne des puissances célestes, quoique accomplie sur la terre ; il croit voir le prêtre au moment où il célèbre le saint sacrifice, entouré d'anges qui l'assistent en se voilant la face de leurs ailes. « Quand tu contemples sur l'autel, dit-il, le Seigneur immolé, le prêtre penché et priant sur la victime, et tous les fidèles teints en quelque sorte de ce sang précieux, est-ce un homme que tu crois voir ? Peux-tu te croire sur la terre, ne te semble-t-il pas être déjà transporté dans le ciel ? » Grégoire de Nazianze s'exprimait dans le même sens, et c'est pour cela qu'il s'était excusé longtemps, comme Chryrostome, de n'oser accepter le sacerdoce. On aime, sans doute, avec Neander, à voir un prêtre pénétré de la grandeur de sa vocation, de la sainteté de son ministère, en placer si haut l'idéal et s'efforcer de l'atteindre. Mais la plupart des membres du clergé, en élevant ainsi la dignité dont ils étaient revêtus, envisageaient moins la responsabilité qui y était attachée et la sainteté dont elle leur faisait une loi, que l'autorité et la prééminence qu'elle leur donnait sur le troupeau.

De là l'importance toute nouvelle attachée au rite de l'ordination[2]. Ce rite, une fois accompli en leur personne, leur conférait le privilège, qu'ils s'attribuèrent unanimement depuis le temps de Constantin, de ne pouvoir, quelle que fût la gravité de leurs fautes, être frappés d'excommunication, ni soumis à une pénitence publique, mais seulement punis par la dégradation et l'exclusion du sacerdoce. *Cum laïcis communicet,* était la sentence de punition canonique usitée à l'égard de tout membre du clergé[3]. Une autre distinction que se réservait le corps

[1] *De Sacerd.*, III, 4, VI. *Opp.*, t. I, p. 382, 424. *Hom.*, 2, *ad popul. Ant.*

[2] A l'ordination d'un évêque, deux évêques tenaient l'Évangile sur sa tête, un troisième lui donnait la bénédiction par l'imposition des mains, et tous les évêques présents posaient de même la main sur sa tête. L'ordination du prêtre se faisait par la bénédiction de l'évêque et l'imposition des mains des prêtres présents, et celle du diacre par la bénédiction de l'évêque seul.

[3] Basil., *Ep. canon.* 2, can. 32. *Qui peccatum ad mortem peccant clerici, de gradu*

sacerdotal, c'était le droit exclusif d'entrer, comme les sacrificateurs juifs, dans le sanctuaire. On pensa que ces distinctions devaient paraître à l'extérieur, et de là l'adoption du costume ecclésiastique depuis le IVme et surtout le Vme siècle, même en dehors des fonctions du culte, et qui fut prescrit au VIme par plusieurs conciles. Ce costume ecclésiastique, distingué de celui des laïques par la couleur autant que par la forme, était généralement blanc pour les fonctions du culte, et noir pour la vie ordinaire [1]. Il y en eut au reste de différents pour les différents ordres, pour les évêques, les prêtres et les diacres. A la même époque, nous voyons s'introduire dans le même but l'usage de la tonsure ecclésiastique. Tandis que, dans les siècles précédents, il était défendu aux prêtres de se raser le sommet de la tête [2], depuis le IVme, au contraire, l'usage s'introduisit que tout ecclésiastique, à son entrée dans les ordres inférieurs, fît couper ses cheveux selon une certaine forme qui ne fut point partout la même, témoin les disputes sérieuses et même violentes quelquefois, qui s'élevèrent çà et là sur cet objet. C'est ainsi que le clergé voulut marquer par des signes sensibles la distance qui le séparait du reste des fidèles, et la supériorité qui lui appartenait dans l'ordre religieux.

Il eut peu de peine au reste à en convaincre les laïques, qui transportaient volontiers sur lui les marques d'honneur qu'ils accordaient à leurs anciens prêtres, et voyaient en lui, comme dans le sacerdoce païen, un intermédiaire obligé entre la terre et le ciel [3]. C'est ce qui lui valait les privilèges et les largesses dont nous l'avons vu comblé par les empereurs chrétiens, et celles, non moins abondantes, dont il était l'objet de la part des simples fidèles. Depuis que Constantin avait reconnu à l'Église le droit de posséder, comme personne morale, les dons lui affluaient. Peu de chrétiens osaient dicter leurs dernières volontés sans y insérer quelque legs en sa faveur [4]. En achetant les prières du clergé,

dejiciuntur; a laïcorum autem communione non arceantur. Non enim bis vindicabis in idipsum.

[1] D'après Fleury (XX, 33), la première mention d'habits destinés au service de l'autel se voit au concile de Carthage de l'an 398.

[2] *Canons apostoliques.*

[3] L'impératrice Placidie fait enchâsser dans de l'or une assiette de bois que lui avait donnée saint Germain, et garde comme miraculeux le pain d'orge qu'il lui avait offert (Fleury, XXI, 8).

[4] Une des vertus les plus célébrées sur les épitaphes des laïques, c'est la libéra-

ils ne doutaient point de s'assurer les grâces du ciel, et ces pieuses largesses allèrent si loin qu'on évalue les biens-fonds de l'Église, au commencement du Vme siècle, à environ un dixième du territoire de l'empire[1].

En témoignant de la vénération dont le clergé était de plus en plus entouré, ces libéralités lui fournissaient en même temps le moyen d'étendre encore ses prérogatives spirituelles. Tant qu'il avait subsisté des offrandes mensuelles ou hebdomadaires du troupeau, il s'était trouvé par là plus ou moins dans sa dépendance. Maintenant devenu grand propriétaire foncier, enrichi par les subsides de l'État et les revenus de ses propres domaines, il put mieux se passer des offrandes des fidèles, lesquelles, du reste, lui furent largement continuées, mais sans créer pour lui les mêmes obligations que par le passé.

Le résultat de sa nouvelle position financière, aussi bien que du point de vue théocratique sous lequel il était envisagé, fut d'exclure de jour en jour le troupeau de son ancienne participation au gouvernement de l'Église, et en particulier à l'élection des membres du clergé. Si, dans certaines églises, le suffrage de la communauté fut encore requis pour la nomination des prêtres, comme nous le voyons par le concile de Carthage (397), depuis le IVme siècle en général ce ne fut plus là qu'une formalité sans conséquence, et nous ne voyons pas qu'à dater de cette époque le consentement ou le refus du troupeau ait réellement influé sur les nominations aux charges ecclésiastiques inférieures; comme l'ordination était censée leur attribuer un caractère sacerdotal indélébile, l'évêque, à qui seul il était réservé de la conférer, disposait généralement par cela même du choix des prêtres et des diacres. Le concile de Laodicée (entre 357 et 367) ôta positivement ce droit à la multitude[2].

Il fallut, il est vrai, plus de temps pour dépouiller le troupeau de ses anciens droits dans la nomination des évêques. Le concile de Nicée, en 325, les lui reconnaissait formellement[3]. *Modò idoneus videatur*,

lité envers l'Église : *ecclesias ditans*. On cite entre autres les legs de l'illustre matrone Proba et du noble Crescentius (Mansi, V, 271, 1161). Un décret de Boniface Ier attribue au clergé (*ad jus sacerdotum*) tout ce qui était consacré au Seigneur, homme, animal ou terrain.

[1] Plank, l. c., I, 281.

[2] Mansi, II, 565.

[3] Plank, I, 437.

disait-il en parlant des candidats à l'épiscopat, *et populus illum eligat,* et nous voyons dans plusieurs occasions le troupeau les exercer encore [1]. Selon Théodoret [2], après la mort d'Eusèbe, évêque de Samosate, le troupeau s'assembla selon l'usage, et Antiochus fut élu pour succéder à son oncle. Lorsque l'arien Lucius eut été, par la faveur de Valens, promu au siège d'Alexandrie, on lui reprocha de n'avoir obtenu l'épiscopat ni par le consentement des évêques orthodoxes, ni par les suffrages du clergé, ni par la voix du peuple [3]. Un peu plus tard, en 381, les évêques réunis à Constantinople écrivirent à ceux qui s'étaient assemblés à Rome, qu'ils avaient élevé Nectaire au patriarcat de Byzance avec l'assentiment de tout le clergé et de toute la ville [4], en même temps que les évêques de la province de Syrie ordonnaient Flavien évêque d'Antioche et du diocèse d'orient, avec le suffrage de toute cette église. Cette intervention du troupeau n'était pas toujours illusoire. En plusieurs occasions nous le voyons refuser, même après l'ordination, de recevoir l'évêque qu'on avait voulu lui imposer ; c'est ce qui arriva même dans le Vme siècle à Périgène, nommé évêque de Pétrée, et à Hermès, nommé évêque de Béziers. De semblables exemples avaient été donnés au IVme siècle. De là les mesures que prit le concile d'Antioche pour les cas où un évêque ne pourrait entrer en charge *propter recusationem populi.*

Au IVme siècle le troupeau intervient dans l'élection des évêques d'une manière plus directe encore, mais parfois abusive. C'est ainsi qu'à Césarée une partie assez nombreuse des fidèles, ayant à leur tête les hommes les plus opulents, refusa Basile le Grand qui lui était présenté par le clergé, et contraignit les évêques provinciaux à ordonner un laïque, nommé Eusèbe, qui n'avait pas même encore reçu lebaptême. Ce fut aussi par la volonté du peuple que saint Martin fut nommé évêque de Tours. Le siège de cette ville étant devenu vacant, un laïque l'attira sous quelque prétexte hors de son couvent; des gens apostés sur la route le conduisirent presque de force à Tours, où la multitude le pro-

[1] Le vœu du peuple s'exprimait ordinairement par l'acclamation ἄξιος, *dignus*, et en cas de refus, ἀνάξιος. Fleury (XVI, 13) en cite un exemple du temps de l'empereur Valens.

[2] Théodoret, IV, 14.

[3] Ibid., IV, 20.

[4] Ibid., V, 9.

clama, sans s'inquiéter de la résistance de quelques prélats de la province assemblés selon l'usage pour procéder à l'élection [1]. Ce fut aussi le peuple qui joua le principal rôle dans celles d'Ambroise, évêque de Milan, d'Eustathe et de Meletius, évêques d'Antioche, de Bassianu, évêque d'Éphèse.

Mais de telles élections, outre qu'elles furent assez rares, passèrent généralement pour irrégulières, et quand les qualités supérieures de l'élu ne venaient pas les justifier, elles étaient souvent contestées, par exemple celle de Bassianus qui fut déposé par le concile de Chalcédoine. En tout cas les droits du troupeau dans le choix de ses évêques devinrent toujours plus restreints, soit par le gouvernement, soit par le haut clergé. Le IVme canon du concile de Nicée [2] requérait pour la validité de l'élection d'un évêque la confirmation du métropolitain, le consentement de tous les évêques de la province et pour son installation la présence, sinon de tous, au moins de trois d'entre eux qui devaient lui imposer les mains. Devant cette assemblée de prélats, on comprend aisément que le suffrage de la multitude se produisît avec moins de liberté. Après avoir vu ses choix fréquemment annulés, découragée, elle se retira insensiblement des élections, et se contenta de la pure formalité d'y donner son approbation. Une loi de Justinien appelle expressément, il est vrai, les notables des villes (*primates civitatis*) à prendre part à l'élection des évêques, mais ce règlement ne prouve guère autre chose que la déchéance des droits du peuple. En tout cas il fut abrogé en 787 par le second concile de Nicée. Les évêques les plus illustres avaient cependant coutume de désigner leur successeur, et leur choix était ratifié sans discussion par les acclamations du peuple, comme lorsque saint Augustin désigna Eraclius pour son successeur à Hippone.

Les droits des fidèles en matière de législation et de discipline ecclésiastiques tombèrent bien plus promptement encore et plus complètement en désuétude. Tandis qu'au IIIme siècle, Cyprien lui-même, tout jaloux qu'il était des prérogatives du clergé, avait coutume de soumettre à l'approbation de la communauté toutes mesures d'un intérêt général, depuis le siècle suivant nous cessons de voir le troupeau

[1] Sulpice Sévère, *de vita Martini*, c. 9.

[2] Théodoret, V, 9.

assemblé pour de semblables objets ; la ratification du souverain parut une garantie suffisante pour mettre à couvert les intérêts de la communauté, et les conciles provinciaux furent chargés du reste. Nous pouvons donc, dès le milieu du Vme siècle, regarder le troupeau comme exclus de toute part au gouvernement de l'Église, dont le clergé demeure, dès lors, seul chargé.

Il y eut, il est vrai, surtout en orient, dans les églises particulières les plus nombreuses, certaines fonctions demi-ecclésiastiques, remplies, sous la direction du clergé, par des personnes qui n'avaient pas reçu l'ordination. C'étaient surtout celles qui touchaient à l'administration matérielle de l'Église, dont les détails se compliquaient de jour en jour. Ainsi pour la tenue des registres de l'Église *(gesta ecclesiastica)*, pour la rédaction des actes des conciles, celle des lettres communicatoires et pastorales en général, on nomma dans les églises les plus importantes des secrétaires appelés *notarii* ou *chartularii*, à la tête desquels était un archiviste, nommé *cartophylax*, chargé de la conservation des registres. L'administration, toujours plus considérable, des revenus de l'Église, cette administration que saint Augustin trouvait si pesante, et à laquelle il ne se soumettait, disait-il, que par la crainte de Dieu et la charité qu'il devait à ses frères, nécessita depuis le IVme siècle l'établissement d'*économes* qui s'acquittaient de cette fonction sous l'inspection des évêques. — Les ἔκδικοι ou *defensores*, appartenant d'ordinaire à la classe des jurisconsultes, étaient chargés, surtout dans l'église de Rome, tantôt de l'administration des domaines éloignés, tantôt de la défense des droits et privilèges ecclésiastiques, lorsqu'ils étaient attaqués ou compromis. Enfin les patriarches d'orient, et à leur exemple, depuis l'époque de Justinien, les évêques de Rome, entretinrent à Constantinople, sous le nom d'*apocrisiarii* ou *responsores*, des agents tantôt laïques, tantôt ecclésiastiques qui présentaient et soutenaient leurs requêtes auprès de l'empereur et leur transmettaient les rescrits impériaux.

Dans une sphère inférieure, nous voyons aussi naître d'autres fonctions demi-ecclésiastiques, qui pouvaient être remplies par des laïques, entre autres celle des *copiatæ* ou fossoyeurs chargés des soins de la sépulture chrétienne et celle des *parabolani* ou infirmiers qui se dévouaient aux malades dans les hôpitaux, et dont les fonctions, à raison des fréquentes épidémies, passaient pour très périlleuses [1]. Il se forma sur-

[1] De là leur nom tiré de παραβάλλεσθαι τὴν ψυχήν, exposer sa vie.

tout à Alexandrie, puis en Asie Mineure, de nombreuses corporations de *parabolani,* auxquelles furent étendues quelques-unes des prérogatives et des exemptions attachées au sacerdoce ; aussi beaucoup de riches briguèrent-ils l'avantage d'y être admis ; mais trop souvent ces corporations devinrent entre les mains des évêques une milice dangereuse qui leur servit dans les temps de disputes théologiques à exciter des séditions, à fomenter des troubles et quelquefois à écraser le parti qui leur était opposé. La turbulence des *parabolani* dévoués à Cyrille, patriarche d'Alexandrie, décida l'empereur à en réduire le nombre à cinq ou six cents, et à en ôter le choix aux évêques, auxquels cependant il fut plus tard rendu. En occident, nous ne voyons presque aucune trace de cette fonction.

Hors ces différents cas, les laïques furent presque absolument exclus de l'administration des choses saintes. D'après une décision du concile de Nicée [1], il fallut, pour remplir des fonctions ecclésiastiques quelconques, avoir reçu l'ordination. C'est à ce titre que ce concile mit au rang des laïques les diaconesses, l'ordination des femmes étant considérée comme une pratique montaniste. Au Vme siècle, plusieurs conciles s'en prévalurent pour supprimer cet office ; il ne se maintint plus alors qu'en orient, où l'exigeaient la séparation plus rigoureuse des sexes, et la forme du baptême qui, pour les femmes, comme pour les hommes, continuait à se pratiquer par immersion.

Quant à l'ordre clérical proprement dit, nous le voyons prendre un très grand accroissement dans cette période. Outre l'augmentation du nombre des chrétiens, qui en exigeait une égale proportion dans le nombre de leurs conducteurs spirituels, une multitude d'hommes de tout rang sollicitaient leur agrégation au clergé, les uns pour s'ouvrir un accès aux dignités lucratives et honorifiques de l'Église, d'autres pour s'assurer des exemptions précieuses, les esclaves et les colons pour se soustraire à la tyrannie de leurs maîtres, les pauvres pour subsister des revenus cléricaux. Au Vme siècle le nombre des ecclésiastiques était immense ; Sismondi calcule qu'en Gaule il était supérieur à celui des soldats des légions, et depuis le IVme siècle, l'autorité civile se vit obligée de prendre des mesures pour mettre des bornes à un accroissement à plusieurs égards si funeste [2].

[1] Rufin, *Hist. eccl.*, X, 6.
[2] *Cod. Theod.*, XIV, 3, l. 11 ; 4, l. 8.

Ce ne furent pas seulement les riches dont elle s'efforça de gêner l'accès dans le clergé; elle pourvut aussi par des édits à ce que les esclaves et les colons attachés à la glèbe ne pussent y entrer contre la volonté de leurs maîtres [1]. De son côté, l'autorité religieuse ne déplorait pas moins l'ordination de tant d'hommes qui, embrassant les fonctions ecclésiastiques par de tout autres motifs que ceux de la piété, les remplissaient nécessairement avec négligence; elle gémissait d'y voir appeler des hommes qui venaient de quitter la charrue ou le service militaire, des hommes souvent à peine baptisés; c'est ce qui fit décréter au concile de Nicée (can. 2) que les nouveaux convertis seraient retenus dans le rang des catéchumènes, et qu'avant d'entrer dans les ordres, ils seraient de plus assujettis à un certain temps d'épreuve et de noviciat. On décréta en outre au concile de Chalcédoine (can. 6) qu'aucun prêtre ne pourrait recevoir l'ordination qu'en vue d'une église vacante par le décès d'un autre ecclésiastique, et au concile de Sardique (can. 13) que tout riche, ou magistrat, ou savant, qui aspirerait à l'épiscopat ne pourrait recevoir la consécration à cette dignité qu'après s'être acquitté des fonctions de lecteur, de diacre, de prêtre, et être demeuré dans chacun de ces degrés un temps suffisant (*interstitium*) pour donner des preuves certaines de sa piété et de sa foi. Mais le concile oublia de déterminer la durée de cet intervalle, d'où il résulta que souvent l'on conféra coup sur coup chacun de ces grades inférieurs à celui qu'on voulait élever plus haut; on vit même des hommes non encore baptisés, Nectaire, par exemple, évêque de Constantinople, parvenir subitement au rang de patriarche. En somme, tous ces règlements, grâce surtout aux idées erronées qu'on se formait de la vertu magique du rite de l'ordination, eurent bien peu de force pour prévenir les abus que l'on déplorait; ils furent bien souvent, ou éludés ou enfreints, surtout dans l'Église d'orient, où les disputes théologiques portaient à l'épiscopat, malgré les canons, les plus fougueux défenseurs de telle ou telle formule théologique.

Les sages conseils de Grégoire de Nazianze, d'Augustin, de Chrysostome sur la préparation intellectuelle, morale et religieuse, nécessaire à l'exercice des fonctions cléricales, furent peu suivis, n'étant pas appuyés par des règlements assez positifs. Le seul que l'on connaisse à cet égard

[1] IVme concile de Carthage, can. (1. Mansi, III, 949.)

se trouve dans un ancien recueil des décisions synodales du Vme siècle[1], qui veut qu'avant de consacrer un évêque, on examine s'il est lettré, s'il est instruit dans la loi du Seigneur, versé dans la connaissance des Écritures et dans la doctrine de l'Église. De tels règlements, au reste, ne signifient rien sans des institutions où ces connaissances puissent être acquises. Or, les seules écoles théologiques ouvertes à cette époque étaient celles d'Alexandrie, d'Antioche et d'Édesse ; encore ces deux dernières furent-elles détruites en 489, comme foyers de nestorianisme et celle de Nisibe ne les remplaça qu'imparfaitement. A leur défaut, les candidats qui sentaient la nécessité d'une telle préparation fréquentaient volontiers au quatrième siècle quelqu'une des célèbres écoles de rhétorique et de littérature classique fondées à Athènes, à Alexandrie, à Constantinople, dans les deux Césarée, à Rome, ou à Carthage ; ils enseignaient ensuite pendant quelque temps la rhétorique dans leur ville natale. Les plus distingués d'entre eux, après avoir, par ces études classiques, étendu, orné leur esprit, s'être formés au talent de la parole, s'être mis enfin au niveau de la science et des lumières de leur temps, lorsqu'ils se sentaient pressés du désir d'exercer le ministère ecclésiastique, se retiraient dans la solitude pour vaquer à l'étude de l'Écriture sainte et de l'antiquité chrétienne, ou enfin, à l'exemple de Basile, de Chrysostome, d'Aphraate d'Antioche, d'Acacius de Bérée, allaient passer quelques années dans un monastère, auprès d'anciens religieux voués à la méditation et à la prière. Ils y contractaient sans doute cet esprit de retraite, de recueillement, de renoncement nécessaire dans l'exercice du ministère sacré ; ils y trempaient quelquefois fortement leur âme contre les épreuves qu'un serviteur de Dieu avait à braver ; en tous cas, ils rapportaient du désert ce renom de sainteté, ce prestige mystérieux qui, dans l'esprit du troupeau, s'attachait à la vie monastique. Mais ils ne pouvaient y acquérir au même degré l'expérience du monde, ni la connaissance des hommes, ni celle de leurs contemporains en particulier, et leur point de vue théologique s'y rétrécissait quelquefois, par les pratiques minutieuses de l'ascétisme. Chrysostome[2] dit avoir connu beaucoup d'évêques qui, tirés de la solitude, brillaient peu dans la carrière sacerdotale. *Bonus monachus vix*

[1] Léon Ier, Ep. I.

[2] *De sacerdotio*, VI, 7.

bonum clericum facit, dit Augustin[1]. De tous les genres de noviciat par lesquels on se préparait au ministère sacré, le plus salutaire à cette époque était cette espèce de stage qu'on faisait auprès et sous la direction de quelque prélat distingué, par l'exercice des fonctions subalternes du culte, telles que celles de lecteur, de diacre, ou de secrétaire. Augustin, qui avait auprès de lui plusieurs de ces jeunes stagiaires, établit pour eux une sorte de vie commune régulière qu'on peut considérer comme le premier germe de la vie canonique[2]. Eusèbe de Verceil donna le même exemple, ainsi que d'autres, dont Fleury fait mention, en particulier Grégoire le Grand.

Après nous être occupés d'une manière générale du corps sacerdotal auquel appartenait de plus en plus exclusivement le gouvernement intérieur de l'Église, étudions la forme de ce gouvernement; retraçons les nouveaux développements que reçut la constitution hiérarchique de ce corps, déjà fortement ébauchée dans la période précédente. Commençant par le degré le plus élémentaire d'agrégation ecclésiastique, la paroisse, nous nous élèverons successivement par le diocèse épiscopal, le diocèse métropolitain et le diocèse patriarcal, jusqu'aux tentatives faites pour soumettre à un gouvernement unique et central le corps de l'Église catholique ou universelle.

II. GOUVERNEMENT PAROISSIAL

Dans la période précédente, il n'y avait encore de paroisses proprement dites qu'à la campagne, où il fallait, pour desservir chaque église, un prêtre particulier qui y résidât. A la ville, au contraire, chaque évêque avait sous sa direction immédiate toutes les églises de son ressort, et les faisait desservir tantôt par tel prêtre, tantôt par tel autre, sans qu'aucun fût affecté en particulier à l'une d'elles; ainsi le mot παροικία s'appliquait ordinairement au diocèse. Mais depuis que, dans les villes, l'augmentation du nombre des fidèles eut nécessité l'établissement de nouveaux lieux de réunion, on trouva plus commode d'introduire dans les villes le même système d'administration religieuse qu'à la campagne,

[1] Ep. 60.
[2] Ep. 27, § 6.

et de les diviser en un certain nombre de quartiers, dont chacun aurait son Église et son pasteur spécial nommé πάροχος (*plebanus*). Ainsi dans les villes, les paroisses se formèrent par la subdivision du diocèse, plutôt que le diocèse par l'agrégation des paroisses.

A Alexandrie, du temps d'Épiphane, le système paroissial était déjà régulièrement établi ; il le fut aussi de bonne heure à Constantinople, à l'exception de trois églises de cette ville qui n'avaient point de pasteur en propre et étaient desservies à tour de rôle par le clergé de l'église principale dont elles dépendaient. A Rome régnait un système mixte, c'est-à-dire que tous les membres du clergé étaient censés dépendre de l'église cathédrale, quoiqu'ils fussent affectés chacun à l'une des autres églises de la ville [1]. Partout ailleurs, le système paroissial prévalut insensiblement depuis le Vme siècle, soit à la campagne, soit dans les villes. Chaque église nouvellement fondée eut son troupeau et son pasteur déterminés. Les fonctions de ce pasteur (*parochus*) [2] étaient dans l'origine assez restreintes ; elles se réduisaient à prêcher dans son église, à visiter les malades, assister les mourants et instruire les catéchumènes, l'évêque se réservant l'administration des sacrements, qui avait lieu exclusivement dans la cathédrale, et l'exercice de la discipline pénitentielle. Mais, à mesure que le nombre des fidèles augmenta, il fallut bien abandonner aux *parochi* le droit de baptiser, de bénir les mariages, puis celui de distribuer dans leur église les éléments de l'eucharistie, consacrés par l'évêque, puis enfin celui de la célébrer eux-mêmes ; et, depuis le Vme siècle, non seulement chaque *parochus* jouissait de tous ces droits, mais encore il était interdit à ses paroissiens de recourir à d'autres qu'à lui pour l'exercice de ces diverses fonctions de son ministère. Toutefois le soin des âmes demeura sa principale attribution [3].

Pour attacher mieux encore chaque pasteur à sa paroisse, le concile de Chalcédoine (can. 10) interdit aux *parochi* l'administration

[1] Du temps de Sixte III, v. 433, on comptait à Rome 49 prêtres (Mansi, *Conc.* V, 1159).

[2] Le titre de πάροχος n'avait pas la même étymologie que le mot παροικία (paroisse). Celui-ci venait de παροικέω habiter, l'autre de παρέχω fournir : le pasteur fournissant au troupeau la nourriture spirituelle. Mais c'est de πάροχος que les latins ont fait le nom de *parochia* qu'ils donnent à la paroisse.

[3] Un concile de Tolède, en 599, adjugea à chaque prêtre les revenus de son église (Fleury, XXXVI, 12).

simultanée de plusieurs paroisses (ce qu'on a nommé plus tard la pluralité des bénéfices), et donnant même à ce règlement un effet rétroactif, contraignit tout prêtre, qui serait inscrit sur le rôle du clergé de différentes églises, de se vouer exclusivement à celle pour le service de laquelle il avait été d'abord consacré.

III. GOUVERNEMENT ÉPISCOPAL

Le diocèse, formé de l'agrégation de plusieurs paroisses, avait à sa tête un évêque qui, assisté de son conseil de prêtres, présidait à leurs intérêts communs et veillait en particulier à ce que les pasteurs, appelés à les diriger, s'acquittassent scrupuleusement de leurs fonctions. Or, pour exercer cette surveillance d'une manière efficace, et jouir d'une autorité réelle sur leurs subordonnés, les évêques avaient encore à lutter contre certains obstacles. Le premier venait de l'indépendance que conservaient vis-à-vis d'eux les *chorévêques* ou pasteurs d'églises rurales. Ceux-ci, revêtus de fonctions analogues à celles qu'exerçaient alors les évêques des villes, s'étaient arrogé le même titre, et, prétendant à la même autorité, résistaient volontiers à celle de l'évêque.

Depuis la première moitié du IVme siècle, les conciles travaillèrent à combattre leurs prétentions, à limiter leurs attributions, et à les subordonner aux évêques des villes. C'est ce que fit en 314 le concile d'Ancyre. Le concile d'Antioche en 341 (can. 10) leur interdit l'ordination des prêtres et des diacres, ne leur laissant que celle des sous-diacres et des lecteurs. Mais on alla plus loin dans le 57me canon du concile de Laodicée[1], qui non seulement leur défendit toute fonction non agréée par les évêques, mais encore interdit de consacrer dorénavant des évêques de campagne, de peur, disait-on, d'avilir ce titre en le prodiguant, et institua à leur place des prêtres nommés περιοδευταί, chargés de visiter au nom des évêques les églises de leur ressort. Il ne paraît pas que les chorévêques aient opposé une grande résistance à ces divers décrets. Depuis le Vme siècle, nous les voyons disparaître en orient, excepté en Syrie; si en occident, et particulièrement dans les Gaules, ils subsistèrent plus longtemps, ou, du moins, conservèrent leur titre, ce ne fut qu'en se subordonnant complètement à l'autorité épiscopale.

[1] Mansi, II. 573.

L'autre obstacle à l'autorité des évêques, et par là à l'unité diocésaine, provenait des souvenirs de l'égalité primitive entre la prêtrise et l'épiscopat. Un prêtre arien de Sébaste, nommé Aérius, insistait à ce sujet sur le passage où saint Paul, après avoir parlé des devoirs des évêques, passait immédiatement à ceux des diacres, comme si rien n'eût distingué à ses yeux la prêtrise de l'épiscopat [1]. Mais Aérius n'était pas le seul à rappeler cette égalité. Jérôme, simple prêtre, soutenait encore avec ardeur les droits de la prêtrise ; Chrysostome lui-même leur rendait hommage et les égalait presque à ceux de l'épiscopat [2], et le quatrième concile de Carthage, tenu en 398 [3], interdisait aux évêques de consacrer aucun ecclésiastique et d'entendre aucune cause, si ce n'est en présence de leur clergé, et de laisser un prêtre debout tandis qu'ils seraient eux-mêmes assis. A certains égards les prêtres semblaient avoir gagné en indépendance, en ce qu'au lieu de recevoir, comme jadis, de l'évêque leur salaire, ils avaient la libre disposition de leur casuel (*jura parochialia*). Mais ce casuel diminuait nécessairement pour chacun d'eux par la subdivision progressive des paroisses, tandis que, les dotations territoriales en faveur des évêchés allant sans cesse en croissant, l'évêque qui en répartissait à peu près à son gré les revenus [4] acquérait par là d'autant plus d'ascendant sur le clergé inférieur.

D'ailleurs, la tendance toujours plus prononcée dans le sens de l'unité ecclésiastique conférait à l'évêque une autorité toujours plus étendue. C'était lui qui nommait les prêtres, qui les révoquait au besoin, les transportait à son gré d'une paroisse à une autre, et conformément à un décret des conciles d'Antioche [5] et de Laodicée [6], pouvait toujours les empêcher de quitter le diocèse sans son autorisation et d'en changer sans une lettre de congé (*litteræ dimissoriales*). Le concile d'Antioche frappa aussi de déposition tout prêtre qui tiendrait des assemblées à part, élèverait autel contre autel, et qui, rappelé deux fois à son devoir, refuserait d'obéir à son évêque; s'il persistait encore, il devait être traité comme séditieux. Ce règlement semble avoir eu pour objet de

[1] Épiphane, *Hær.* 75, c. 1.
[2] Chrysostome, t. XI, p. 601.
[3] Can. 22-23.
[4] *Conc. Antioch.*, c. 25.
[5] Ibid., can. 3, 6.
[6] *Conc. Laod.*, can. 42.

prévenir la formation de ces conventicules, dont on voit un si grand nombre d'exemples pendant les controverses ariennes, dans les villes où l'empereur avait remplacé l'évêque orthodoxe par un évêque arien, en particulier sous Valens, à Samosate, à Édesse et ailleurs [1], ou même par un autre évêque orthodoxe, mais qui plaisait moins à la majorité du troupeau, comme par exemple à Rome, où Félix fut substitué à Libérius, et à Antioche, Paulin à Méletius [2].

L'évêque était encore élevé au-dessus des prêtres par certaines fonctions ecclésiastiques qu'il conserva seul le droit de remplir. Lui seul pouvait officier ou faire officier en son nom dans l'église cathédrale, où une chaire lui était réservée au-dessus de celles des prêtres comme représentant des apôtres; il pouvait seul conférer l'ordination aux prêtres, aux diacres et aux exorcistes. En occident, il avait de plus le privilège exclusif de donner la confirmation (*signaculum*), celui de consacrer l'huile sainte ou saint chrême, regardé comme nécessaire dans le baptême et dans d'autres cérémonies du culte. Depuis le Vme siècle, les évêques eurent seuls le droit de voter dans les conciles provinciaux, où les prêtres qui, auparavant, y siégeaient avec voix consultative [3] ne parurent plus que comme assistants, et ce privilège à lui seul assurait aux évêques une prééminence incontestable. Enfin ils surent opposer avec quelque avantage, aux prétentions de la prêtrise, le dévouement des diacres qui étaient tout particulièrement attachés à leur personne.

Pour donner au lien de l'association diocésaine toute la solidité dont il était susceptible, il ne suffisait pas d'augmenter l'autorité des évêques sur les pasteurs des paroisses: il y avait aussi des obligations strictes à imposer aux évêques eux-mêmes, afin de les attacher à leur troupeau. On leur prescrivit de visiter leurs diocèses aussi souvent que possible, et au moins une fois l'an [4]. On leur interdit de plus toute absence trop prolongée hors de leurs diocèses; le concile de Sardique (can. 15) leur défendit de s'en éloigner plus de trois semaines; plus tard Justinien porta la permission jusqu'à un an, terme qu'ils ne devaient dépasser sous aucun prétexte. On leur interdit à plus forte raison les visites

[1] Théodoret, IV, 14-15.
[2] Ibid., III, 4.
[3] *Conc. Antioch.*, can. 20.
[4] Augustin, Ep. 56, § 1.

intéressées qu'ils faisaient trop fréquemment à la cour ou auprès des comtes militaires de leurs provinces, pour solliciter certaines grâces, ou pour préparer les voies à leur avancement.

Enfin l'on pourvut à ce qu'ils ne pussent à leur gré passer d'un siège épiscopal à un autre. On représenta l'union de l'évêque avec son diocèse comme un mariage indissoluble. Les conciles de Nicée, de Sardique, celui d'Antioche surtout, enfin celui de Rome en 382[1] se prononcèrent fortement contre ces translations, par lesquelles les évêques cherchaient à se faire élever d'un diocèse à un autre plus opulent, translations qui donnaient lieu à tant de brigues et favorisaient si pernicieusement l'influence de la cour. Les règlements de ces conciles ne furent que trop éludés; on distingua entre migrations et translations; tels évêques motivèrent aussi leur passage d'un diocèse à un autre, par une violence qu'ils prétendaient leur avoir été faite pour le plus grand bien de l'Église, pour substituer, par exemple, un évêque orthodoxe à un hérétique. Ces règlements demeurèrent dans le droit canonique; il fut établi au moins en principe qu'une translation pour être régulière, devrait être ratifiée par un concile; ce fut sur ce règlement qu'on se fonda en 381 pour protester contre l'élévation de Grégoire de Nazianze à l'évêché de Constantinople, auquel il avait été promu sans cette autorisation.

Quand le diocèse d'un évêque était trop étendu, ou ses fonctions trop multiples pour qu'il pût y suffire, il se faisait aider par un *archidiacre* et un *archiprêtre*. Celui-ci, ordinairement choisi parmi les plus âgés ou les plus distingués dans l'ordre de la prêtrise, lui servait de vicaire ou de suppléant pour les fonctions du culte, et officiait pour lui dans l'église cathédrale. L'archidiacre l'aidait dans la distribution des aumônes et l'administration des sacrements. Ces dignitaires occupaient le premier rang après l'évêque, et depuis le Vme siècle, nous les voyons désignés par les conciles sous le titre de *Reverendissimi*[2]. De ces deux dignitaires, il semble que celui qui était prêtre devait obtenir d'emblée la prééminence sur celui qui longtemps ne fut que diacre. Ce fut pourtant l'inverse qui eut lieu. Cela tenait à ce que, des deux parties de la charge de l'évêque, le temporel et le spirituel, l'archidiacre le suppléait

[1] Théodoret, V, 11.
[2] Jérôme, Ep. 85.

justement dans celle qui, de jour en jour, acquérait la prépondérance; présidant au soin des pauvres, il avait part en cette qualité à l'administration des revenus du diocèse; chargé de surveiller les diacres et en général le jeune clergé, il délivrait les certificats d'aptitude pour la prêtrise, enfin il assistait l'évêque dans l'exercice de la juridiction, et par toutes ces voies son influence, de jour en jour plus considérable, s'étendit sur l'archiprêtre lui-même.

IV. GOUVERNEMENT MÉTROPOLITAIN.

De même que le groupement de plusieurs paroisses autour de l'église d'une ville formait le diocèse, on a vu que celui de plusieurs diocèses autour de l'église principale d'une province formait le diocèse métropolitain, dont le gouvernement avait son élément représentatif dans les conciles provinciaux. Ceux-ci, d'après un ancien règlement, devaient se réunir au moins une ou deux fois l'année, et à des époques fixes, savoir avant le carême et en automne[1]. Ils exerçaient dans le diocèse métropolitain l'autorité suprême, et décidaient en dernier ressort toutes les questions, soit d'administration, soit de discipline, qui étaient portées devant eux. Mais dès ce temps-là, les communications, même dans l'intérieur d'une province, n'étaient plus si faciles que les évêques pussent s'assembler régulièrement, lorsqu'aucune nécessité absolue ne se faisait sentir. Aussi le concile de Chalcédoine se plaint-il (can. 19) de la négligence avec laquelle était observé cet antique usage, qu'il recommande par un règlement positif[2]. Le pouvoir exécutif était entre les mains de l'évêque du chef-lieu, qui, en orient, depuis le concile de Nicée, et en occident depuis le troisième de Carthage, prit le titre d'évêque « métropolitain, » et dont les attributions, déjà énumérées, furent confirmées par plusieurs conciles, entre autres par celui d'Antioche (can. 9).

Le système métropolitain qui, né dans la période précédente, n'était encore que vaguement, irrégulièrement constitué par l'usage, quoique confirmé par le concile de Nicée, reçut donc son plein développement dans celle-ci[3]. Mais ce développement s'effectua en occident plus tard

[1] *Conc. Nic.; Conc. Antioch.*, can. 20.

[2] Augusti, *Lehrb. d. chr. Archæol.*, I, 202.

[3] Plank, I, 573.

qu'en orient. Il n'y eut de métropolitains proprement dits en occident, sauf en Italie, que depuis le milieu du IVme siècle. Jusqu'alors, ce n'était pas toujours à une ville déterminée qu'était attaché le titre de métropole ; c'était plutôt quelquefois l'évêque le plus âgé ou le plus considéré de la province qui assemblait et présidait les conciles provinciaux. Cette coutume prévalut assez longtemps dans l'Afrique occidentale[1], où nous voyons encore du temps d'Augustin et même de Grégoire le Grand l'autorité de primat exercée d'ordinaire par le plus âgé des évêques.

Même en orient, l'on éprouva de grandes difficultés pour concilier le principe général qui voulait que le métropolitain fût l'évêque de la capitale civile de la province, avec les circonstances particulières ou locales qui en avaient fait attribuer ce titre ou les droits à ceux des églises les plus importantes au point de vue religieux, à celles, par exemple, qui passaient pour apostoliques. De là des démêlés assez vifs en Palestine entre Acacius, évêque de Césarée, et Cyrille, évêque de Jérusalem, en Asie Mineure, entre l'évêque de Nicomédie et celui de Nicée[2], en Syrie, entre ceux de Tyr et de Béryte[3], en Gaule, entre celui de Vienne, ancienne métropole religieuse de la province, et celui d'Arles, déclarée seconde ville de la Gaule par Constantin[4] ; le pape Léon Ier attribua la primauté à Vienne, et en général l'autorité ecclésiastique se prononça en faveur de la métropole religieuse. Quelquefois aussi, le dédoublement d'une province civile établissait un conflit entre les deux chefs-lieux. C'est ainsi qu'après la séparation de la Cappadoce, Basile de Césarée ne voulut point d'abord céder ses droits de juridiction sur l'évêque de Tyane, et ne le fit ensuite que par amour pour la paix. Il fut donc impossible, dans la délimitation des provinces ecclésiastiques, de satisfaire toutes les prétentions et de prévenir tous les mécontentements. Le concile de Chalcédoine, assemblé par l'empereur Marcien, décida qu'à l'avenir la division ecclésiastique serait mise, autant que possible, d'accord avec la division civile établie sous Dioclétien. Mais ce principe ne put être partout appliqué rigoureusement, et il fallut y souffrir des exceptions nombreuses.

[1] Augustin, Ep. 59.
[2] Fleury. XXVIII, 29.
[3] Mansi, VII, 86 s.s.
[4] Fleury, XXI, 52. XXIII, 45.

V. GOUVERNEMENT PATRIARCAL.

Un quatrième degré dans le groupement des églises donna lieu à un quatrième degré dans la hiérarchie ecclésiastique.

Nous avons vu que, dans la période précédente, les diocèses métropolitains tendaient à s'unir sous l'autorité de quelques grandes capitales ecclésiastiques, telles que Rome, Antioche et Alexandrie, et à former ainsi des diocèses plus étendus, qu'on désigna plus tard sous le titre de « patriarcaux. » Le sixième canon du concile de Nicée y fait allusion, quoique d'une manière un peu vague et qui a donné lieu à certaines difficultés[1].

Lorsque le siège de l'empire eut été transporté à Constantinople, les empereurs qui avaient fait de cette ville un centre politique, voulurent en faire de même un centre ecclésiastique, dont l'évêque eût le premier rang entre ceux de l'orient. En conséquence, le concile œcuménique, assemblé en 381 à Constantinople, sous les auspices de Théodose le Grand, ajouta aux trois sièges patriarcaux déjà reconnus celui de sa capitale, et décida que l'évêque de cette « nouvelle Rome » aurait rang immédiatement après celui de l'ancienne. En même temps, pour constituer au nouveau patriarche un diocèse proportionné à l'éclat dont on voulait l'entourer, le concile fit passer sous son autorité tout le diocèse civil de Thrace, composé de six provinces. Ce fut plus tard le sujet de graves démêlés entre les évêques de Constantinople et ceux d'Alexandrie, qui avaient auparavant occupé ce second rang, et le motif secret d'hostilités qui se produisirent sur le terrain dogmatique.

Le concile de Chalcédoine (451), en confirmant ce décret (can. 28), l'étendit encore, en ajoutant à l'apanage du patriarche de Constantinople tout le diocèse d'Asie et celui du Pont, que Chrysostome avait déjà revendiqués, mais qu'après sa mort les métropolitains d'Éphèse et les habitants de Cyzique avaient fait enlever à ce siège. En lui restituant ces provinces, le concile de Chalcédoine dédommagea par le titre hono-

[1] Voici le texte de ce canon : « *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romæ episcopo parilis mos est. Similiter autem, et apud Antiochiam cæterasque provincias suis privilegia serventur ecclesiis.* (Mansi, *Concil.*, t. II, p. 670. Rufin, *Hist. eccl.*, X, 6.)

rifique d'*exarques* les évêques d'Héraclée, d'Éphèse et de Néo-Césarée, qui auparavant avaient été indépendants de l'évêque de Constantinople. Le même concile institua comme cinquième siège patriarcal celui de Jérusalem, précédemment subordonné au siège métropolitain de Césarée. En cela, il eut égard plutôt au nom de Jérusalem et aux souvenirs qui s'y rattachaient, qu'à son influence sur le reste de la chrétienté. La nullité de cette influence, depuis qu'Adrien l'avait fait rebâtir sous le nom d'Ælia, avait fait rejeter par le concile de Nicée la réclamation que Macarios, évêque de Jérusalem, avait élevée en sa faveur. Aussi l'évêque de cette ville jouit-il plutôt des honneurs et de la dignité que du rang et des privilèges de patriarche.

Ainsi s'étendit et se consolida, depuis le quatrième concile général, le système patriarcal qui, à l'époque du concile de Nicée, n'était encore qu'en germe, et l'Église d'orient se trouva partagée en quatre diocèses de grandeurs fort inégales. Pendant que celui d'Alexandrie comprenait six provinces aussi étendues qu'opulentes, celui d'Antioche quinze, celui de Constantinople vingt-huit, celui de Jérusalem n'en comprenait que trois, pauvres et chétives, savoir les trois Palestines [1].

Il y eut au reste quelques églises qui refusèrent de se laisser classer dans le système patriarcal, et des évêques qui prétendirent ne relever de l'autorité d'aucun de ces diocèses. Tels furent celui de Chypre qui, en 431, profita de l'animadversion dogmatique suscitée contre le siège d'Antioche pour s'en faire déclarer indépendant par le concile d'Éphèse. Tel fut encore le métropolitain d'Illyrie, qui, placé sur les confins de l'orient et de l'occident, et réclamé à l'envi par les patriarches de Rome et de Constantinople, profita longtemps de leurs démêlés pour ne reconnaître ni l'un, ni l'autre, jusqu'à ce qu'enfin, lors du partage de l'Illyrie en deux provinces, sous Gratien, en 379, l'évêque de Thessalonique, préférant la juridiction d'un patriarche éloigné à celle d'un patriarche trop voisin, se soumit à l'évêque de Rome. La grande Arménie, le pays des Alains, l'Ibérie, l'Albanie formaient aussi des églises *sui juris*, qui ne relevaient ni du patriarcat de Constantinople, ni de celui d'Antioche. En occident, le diocèse de Milan, celui d'Aquilée et celui de Ravenne prétendirent aussi à une certaine indépendance

[1] Voyez dans l'*Atlas sacer* de Wiltsch, tab. 2me, la délimitation de ces diocèses patriarcaux et des diocèses métropolitains subordonnés.

du siège de Rome, ainsi que la plupart des églises de la Grande Bretagne, où le métropolitain de Cantorbéry et les évêques de Londres et de Rochester se regardaient seuls comme soumis au pontife romain.

Le gouvernement des diocèses patriarcaux, analogue à celui des diocèses métropolitains, avait pour chef l'évêque de la capitale, assisté d'un concile de tous les évêques du diocèse. On appelait cette assemblée *grand concile diocésain*, et son autorité fut, dans celui de Constantinople, reconnue expressément supérieure à celle des conciles métropolitains. Le concile diocésain de Constantinople, désigné sous le nom de *résidant* (ἐνδημοῦσα), se composait par exception de tous les évêques qui résidaient dans cette capitale. Le grand nombre de ces évêques, que la présence de la cour y attirait habituellement, parut suffisant pour constituer ce synode patriarcal. Ses droits, rappelés dans le concile de Chalcédoine, par Anatolius, évêque de Constantinople [1], ne furent point repoussés, quoique dans le cas particulier sa sentence fût réformée.

Quant aux chefs des diocèses patriarcaux, on leur donna d'abord le titre d'archevêque, devenu ensuite synonyme de métropolitain [2], plus tard, vers 430, celui d'*exarque*, emprunté aux préfets civils d'un rang supérieur, auxquels on l'assimilait dans l'ordre spirituel. Mais bientôt on y substitua le titre plus ecclésiastique de patriarche, probablement emprunté aux juifs, et qui, d'abord appliqué indifféremment à tous les évêques, servit à désigner ceux de l'ordre hiérarchique supérieur, lorsqu'en 429 le patriarcat juif eut été abrogé. Déjà usité avant le concile de Chalcédoine, il leur fut pour la première fois appliqué officiellement par cette assemblée, et servit dès lors à les désigner, au moins en orient, car le patriarche de Rome conserva par excellence le titre de pape.

Les patriarches exercèrent sur les métropolitains les mêmes droits que ceux-ci exerçaient sur les simples évêques ; ils pouvaient seuls leur conférer ou leur faire conférer l'ordination. Ils convoquaient, lorsqu'ils le jugeaient à propos, les prélats de leurs diocèses et présidaient les grands conciles diocésains. Ils jugeaient les métropolitains et prononçaient dans toutes les causes qui concernaient la foi. Enfin rien d'important ne pouvait se faire dans l'Église sans leur participation, et ils recevaient appel de toutes les juridictions ecclésiastiques inférieures.

[1] Mansi, VII, 91.

[2] Athanase, *Apol.* 2.

Tandis que le diocèse métropolitain de Rome ne comprenait que Rome et les provinces dites suburbicaires, savoir une grande partie de la moyenne Italie, la basse Italie et les trois îles principales, son diocèse patriarcal comprenait à peu près tout l'occident chrétien, y compris l'Afrique latine ou septentrionale, la Grèce et l'Illyrie; la ville de Sardique en formait la limite du côté de la Thrace. Le patriarcat de Constantinople comprenait la Thrace, la Chersonèse Taurique et l'Asie Mineure, jusqu'au mont Taurus; celui d'Alexandrie, l'Égypte et la Libye cyrénaïque; celui d'Antioche, l'Isaurie, la Cilicie, la Phénicie et l'Osroène; celui de Jérusalem, les trois Palestines, depuis Ptolémaïs jusqu'à la mer Rouge. Les églises situées hors de l'empire étaient censées relever du patriarche le plus voisin.

Ces hauts dignitaires de l'Église, ceux d'orient principalement, avaient quelquefois, pour les aider dans leurs fonctions, des espèces de coadjuteurs ou chapelains qui demeuraient avec eux et qui d'ordinaire étaient appelés à leur succéder. On les nommait *Syncelles* [1]. Le protosyncelle avait surtout à Constantinople une grande importance, même à la cour, où il était quelquefois le conseiller spirituel de l'empereur.

De ces cinq patriarches, celui de Rome, dont le diocèse était de beaucoup le plus étendu, était de plus celui qui possédait sur les métropolitains, ses subordonnés, l'autorité la mieux reconnue.

Elle ne l'était pas si universellement, il est vrai, que nous ne la voyions encore de temps en temps contestée par certains évêques. Indépendamment de ceux d'Aquilée, de Milan, de Ravenne, qui, s'appuyant sur d'anciens titres, continuaient à soutenir l'indépendance de leurs sièges, nous voyons quelquefois les évêques du nord-ouest de l'Afrique protester, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs, du temps de Cyprien, contre le droit que s'arrogeait le siège romain de s'immiscer dans leurs affaires. Nous les voyons, entre autres, dans le concile d'Hippone en 393, dans celui de Carthage en 398, refuser au pape le titre de *princeps sacerdotum*, qu'il s'arrogeait, et ne lui reconnaître que celui de *primæ sedis episcopus*, comportant seulement une primauté d'ordre et de rang [2].

[1] σύγκελλοι.

[2] Labbe, *Conc.*, II, 1069, 1127. Gieseler, I, 521.

Dans les conciles de Carthage et de Milève, tenus en 415 et 418, à l'occasion des controverses pélagiennes, où le pape avait pris parti contre eux pour Pélage, ils défendirent, sous peine d'excommunication, tout appel à une autorité transmarine [1]. Un peu plus tard, en 425, lorsque le prêtre Apiarus, suspendu par les évêques d'Afrique, en appela au pape et que celui-ci exigea d'eux sa réintégration, ils lui répondirent que « grâce à Dieu et au secours de son Saint-Esprit, ils étaient aussi capables que l'évêque de Rome de terminer les différends qui s'élevaient dans leurs provinces, et qu'ils l'engageaient à ne plus recevoir présomptueusement les appels des ecclésiastiques condamnés par eux, attendu que nul décret, pas même celui de Nicée, ne lui reconnaissait ce droit. »

Vers le milieu du Vme siècle, Léon le Grand éprouva en Gaule une semblable résistance de la part d'Hilaire, évêque d'Arles, métropolitain très respecté. Chelidonius, évêque de Besançon, qu'avec l'appui d'un concile il avait déposé pour certaines infractions aux canons, en ayant appelé à Rome, Hilaire s'y rendit lui-même pour justifier son arrêt, puis s'en éloigna brusquement lorsqu'il se vit l'objet de fâcheuses préventions de la part du pape. Léon, irrité de cette fuite, le déclara déchu lui-même de sa dignité de métropolitain, et lui interdit toute convocation de conciles et ordination d'évêques. Mais Hilaire n'en tint compte et n'en demeura pas moins, en dépit de Léon, en possession de sa dignité, défendant avec courage, quoique avec respect, les droits de son église [2].

Ces résistances, ces protestations eurent cependant moins de succès qu'elles n'en avaient obtenu dans la période précédente. Le christianisme latin avait eu dès ses commencements, dans son caractère et dans toutes les circonstances de son développement, une pente irrésistible vers la monarchie, que la notion toujours plus accréditée d'unité catholique, et les troubles intérieurs de l'Église d'occident rendaient plus prononcée de jour en jour. Les évêques d'Afrique, aux prises avec les donatistes, les évêques orthodoxes de la plus grande partie de l'occident, aux prises avec les rois barbares qui avaient embrassé d'abord le christianisme sous la forme arienne, cherchaient à l'envi dans la chré-

[1] *Non provocent ad ultramarina judicia, sed ad primatus suarum provinciarum, aut ad universale concilium. Conc. Milev.*, can. 28. (Labbe, *Conc.*, t. II, p. 1145 ss.)

[2] Mansi, *Conc.*, II, p. 469.

tienté latine une autorité suffisante, pour leur servir d'appui. Ils ne pouvaient évidemment la trouver que dans le siège pontifical de Rome, depuis longtemps mis au-dessus de tous les autres. C'est devant un pape que Constantin, l'an 313, avait porté la cause de Cécilien, évêque de Carthage, accusé par les donatistes et que le concile d'Arles fit rapport de son arrêté dans cette affaire [1]. De toutes parts, lorsqu'il s'élevait des doutes sur la règle apostolique de la foi et des mœurs, c'était à Rome que les occidentaux s'adressaient de préférence, de même qu'on le faisait auparavant pour les affaires civiles. Ces consultations donnaient lieu aux papes d'émettre sous le titre de *lettres décrétales* un grand nombre de résolutions qui prirent peu à peu le ton de décisions apostoliques et furent respectées presque à l'égal de celles-ci. Telle était l'autorité que les papes avaient héritée de leurs prédécesseurs.

Les révolutions politiques qui suivirent la fondation d'une nouvelle capitale et la séparation des deux empires sous Honorius profitèrent, beaucoup plus qu'elles ne nuisirent, à l'autorité patriarcale des papes. Ils devinrent plus que jamais les premiers personnages à Rome et dans tout l'occident ; ils y héritèrent de tout le prestige qui demeurait attaché au nom de Rome. Les ténèbres qui commençaient à envelopper l'occident ne faisaient que mieux ressortir l'antique éclat de leur siège. Vers le déclin de l'empire, les empereurs, tristement relégués à Ravenne, à Trèves ou à Milan, l'aristocratie romaine, dispersée après les invasions d'Alaric et de Genseric, ne contre-balançaient plus par leur présence l'ascendant des pontifes romains. Enfin, le pouvoir civil, dans l'état de faiblesse et de décrépitude où il se trouvait réduit en occident, non seulement évitait d'attenter à l'indépendance de pontifes si vénérés, mais encore se déchargeait volontiers sur eux de ces droits de surintendance ecclésiastique qu'il s'était arrogés depuis Constantin. L'an 381, Gratien et Valentinien II avaient, par un édit, établi le droit d'appel à Rome de toutes les églises de l'occident [2]. En 445, Valentinien III voulant rattacher à la capitale, par le dernier lien qui eût encore quelque force, les provinces de son empire prêtes à s'en détacher, confirma l'édit de ses deux prédécesseurs et déclara l'évêque de Rome chef de toute l'Église d'occident, défendant aux évêques occidentaux de rien faire sans son

[1] Saint-Chéron, *Vie et pontificat de Léon le Grand*, Paris, 1846, t. I, p. 134 ss.— Gieseler, I, 522.

[2] *Novell. Valentin.*, II, 17.

agrément, les soumettant tous à sa juridiction souveraine et déclarant qu'on userait de contrainte contre ceux qui, mandés devant lui, refuseraient de comparaître.

Les pontifes romains les plus empressés et les plus habiles à profiter de ces circonstances favorables, et les mieux qualifiés aussi pour le faire, par le crédit que leur méritèrent leurs talents et leurs services, furent précisément contemporains des plus grands désastres de Rome. Tels furent Innocent Ier (402-417), Léon Ier le Grand (440-461), qui obtint de Valentinien III le décret déjà cité, et réussit par son éloquence à arrêter Attila marchant contre Rome [1], et surtout Grégoire le Grand (590-604), qui, par son adresse et son courage, préserva longtemps cette capitale des ravages des Lombards. C'est par eux que l'autorité patriarcale du siège de Rome finit par s'établir d'une manière presque incontestée sur tous les métropolitains de l'Église d'occident, au point que, du temps de Grégoire, presque aucun d'eux n'était reconnu légitimement en possession de la dignité archiépiscopale qu'il n'eût reçu du pape, en signe de cette dignité, le *pallium*, manteau ou scapulaire de laine blanche, semblable à celui que portaient les évêques d'orient [2] pendant une partie de la messe; or, ce n'était que sur une demande instante et au prix d'une entière déférence aux ordres du siège romain qu'on obtenait de lui cet ornement, qui, concédé pour la première fois par le pape Symmaque (v. 500) comme une marque d'honneur, devint, depuis Grégoire Ier, un gage de dépendance et une marque de subordination. Ce pape réussit à soumettre à sa souveraineté les évêques rénitents d'Illyrie, de Dalmatie, de Sardaigne, en particulier ceux de Ravenne. A mesure qu'un siège métropolitain vaquait en occident, il faisait procéder à l'élection, s'en faisait envoyer les actes, déclarait nulle toute élection qui ne lui paraissait pas exactement canonique, et exigeait que toutes les contestations entre les métropolitains, toutes les réclamations des évêques contre eux, fussent portées devant lui. Qui peut lire la correspondance de ces trois papes, et les suivre dans les détails de leur administration patriarcale, sans comprendre le prestige que dut exercer sur les églises d'occident une activité si prodigieuse, jointe à une foi si absolue dans la prééminence du prétendu siège de Saint-Pierre?

[1] Saint-Chéron, l. c., I, 138, etc.

[2] ὠμοφόριον.

VI. GOUVERNEMENT UNIVERSEL DE L'ÉGLISE

Nous avons vu le gouvernement ecclésiastique se constituer dans les différents degrés de confédération chrétienne : dans la paroisse, le simple diocèse, le diocèse métropolitain, le diocèse patriarcal.

Les efforts pour la concentration de l'autorité spirituelle ne devaient pas s'arrêter là.

L'Église catholique tout entière faisant profession de former un corps visible et unique, devait, pour affirmer et garantir cette unité, aspirer à se donner un gouvernement un et central, lequel, par analogie avec celui des degrés inférieurs, aurait son élément représentatif et son élément monarchique, savoir d'une part un conseil de délégués de toutes les parties de la chrétienté, de l'autre un pontife unique et suprême.

Quant à l'élément représentatif, aussi longtemps que l'Église avait été persécutée, il eût été chimérique de songer, comme l'eût voulu Cyprien, à convoquer des réunions générales du corps épiscopal, mais la conversion des empereurs rendit la convocation de telles assemblées possible, sinon toujours facile. Aussi à peine Constantin eut-il fait profession publique de christianisme, que les évêques, pour terminer des controverses ecclésiastiques et théologiques qui les divisaient, lui demandèrent avec instance la convocation d'un concile général, qui fut presque aussitôt réuni à Nicée en 325. Quatre autres conciles généraux furent assemblés dans le cours de cette période, savoir à Constantinople, en 381, à Éphèse, en 431, à Chalcédoine, en 451, et un second à Constantinople, en 553. Deux autres, celui de Sardique (347), et le second d'Éphèse (449) réclamèrent cette qualification sans l'obtenir.

Ces conciles généraux que, dès la fin du quatrième siècle, on surnomma *œcuméniques* en tant que représentants des églises de toute la terre habitable (οἰκοῦμενη) étaient, comme on l'a vu, convoqués par l'empereur, qui donnait avis à tous les métropolitains de se rendre dans le lieu et à l'époque qu'il fixait, avec un certain nombre d'évêques capables, désignés à cet effet par les conciles provinciaux. Il fournissait à tous ces évêques des moyens de transport, et pourvoyait aux frais de leur voyage et de leur séjour. Les prêtres et les diacres, lorsqu'ils y étaient admis, n'y paraissaient que comme assistants.

Ces conciles œcuméniques étaient les arbitres suprêmes dans toutes les affaires qui concernaient l'ensemble de la chrétienté; outre qu'ils jugeaient en dernier ressort les plaintes élevées contre les plus hauts dignitaires de l'Église, ils décidaient, d'une manière souveraine, par des symboles ou professions de foi qu'ils dictaient, toutes les questions relatives à la doctrine générale de l'Église, et par des canons toutes celles qui concernaient la discipline, le gouvernement et le culte. Dans celles-ci, les conciles prononçaient à la majorité des voix ; dans les affaires de dogme, comme le parti dissident était d'ordinaire exclu, on arrivait ainsi à l'unanimité. La majorité des évêques était censée apporter et constater dans les conciles la pure doctrine qui s'était conservée dans leurs églises par une succession non interrompue dès le temps des apôtres. De là à revendiquer le privilège d'infaillibilité, attribuée aux apôtres, il n'y avait qu'un pas.

Déjà les conciles provinciaux, bien que souvent leurs décisions fussent contradictoires, prétendaient tous délibérer sous une direction particulière de l'esprit de Dieu. A plus forte raison les conciles œcuméniques croyaient-ils en recevoir une abondante mesure, et l'idée de leur infaillibilité commençait à se faire jour. « La doctrine dont les trois cents évêques assemblés à Nicée sont convenus, écrivait Constantin à l'église d'Alexandrie, ne peut être que la doctrine de Dieu (ἡ τοῦ θεοῦ γνώμη), et il n'est pas permis de douter que l'Esprit saint qui les remplit et les anime ne leur ait découvert la divine volonté[1]. » — « Ce n'est point sans l'action de l'Esprit saint, dit Basile[2], que les 318 pères ont énoncé la doctrine de la foi ; » et Socrate[3], en rapportant le sentiment de l'empereur, répond à Sabinus, chef de la secte des macédoniens, qui avait traité les pères de Nicée d'hommes simples et ignorants : « Quand ils l'eussent été, en effet, ils n'auraient pas laissé d'être éclairés de la lumière de la grâce, et, par conséquent, n'auraient pu s'éloigner de la vérité. » Le concile de Chalcédoine, enfin (451), déclara : « Nous n'accorderons ni à nous-mêmes, ni à d'autres, la liberté de dépasser d'une syllabe ce que nos pères ont résolu à Nicée, nous souvenant de cette parole : Ne remue pas les bornes que tes pères

[1] Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9.
[2] Basile, Ep. 114.
[3] Socrate, ibid.

ont posées ; car ce n'était pas eux-mêmes, mais l'esprit de Dieu qui parlait par leur bouche[1]. »

Cette croyance à l'infaillibilité des conciles trouva certainement des contradicteurs. Je ne parle pas seulement de Grégoire de Nazianze, si connu par le peu de cas qu'il faisait des assemblées ecclésiastiques, et qui disait dans un de ses moments d'humeur, lorsqu'en 382 il fut convoqué à un concile de Constantinople : « Pour parler vrai, je fuis toute réunion d'évêques ; car je n'en ai vu aucune qui aboutît à une bonne fin, aucune qui n'envenimât les maux auxquels elle était destinée à porter remède ; je n'y ai jamais vu régner que l'animosité et l'ambition des partis[2]. » « C'est une grande honte, disait-il encore, en parlant de ce même concile, de figurer parmi ces prétendus champions de la foi, ces trafiquants de Christ. » Mais des hommes moins passionnés que ne l'était Grégoire de Nazianze élevèrent aussi des doutes sur l'infaillibilité des conciles. Facundus, évêque d'Hermiane, en Afrique, au milieu du VIme siècle, disait, à propos du second concile de Constantinople[3] : « Christ a promis à ses prêtres de se trouver au milieu d'eux et ne peut manquer à sa promesse ; mais la condition qu'il y a mise, celle d'être assemblés en son nom, a souvent manqué aux conciles ; il en est beaucoup d'entre eux dont il serait difficile d'affirmer qu'ils aient été réunis au nom de Christ. Quelle garantie avait-on que des hommes qui ne possédaient nullement les dispositions requises pour entendre la voix de l'Esprit saint, pussent lui servir d'organes pour l'Église entière ? »

Augustin lui-même énonce quelque part[4] une opinion assez hardie sur l'autorité des conciles. Il voit dans leurs décrets, non point des décisions finales et irréformables renfermant toute la vérité et rien que la vérité, mais l'expression du développement qu'à une époque donnée, la vérité avait pris dans le sein de l'Église ; d'où résultait que certaines décisions pouvaient être trop hâtives pour devoir être considérées comme infaillibles, et que, si elles servaient de guides légitimes au simple fidèle, en lui fournissant un préservatif contre ses propres erreurs, si dans ce sens même elles devaient avoir force de loi, elles

[1] Mansi, VI, 642.
[2] Grégoire de Nazianze, Ep. 55, *ad Procop.*
[3] Facundus, *Defens. 3 capitul.*, V, 5.
[4] Augustin, *De bapt. contr. Donat.*, II, 3.

pouvaient néanmoins être redressées à leur tour par un concile subséquent, dont les décisions seraient l'expression d'un développement plus complet de la vérité [1]. Enfin certains dignitaires ecclésiastiques firent très bon marché de l'autorité des conciles œcuméniques dont les décisions leur étaient contraires. Léon le Grand, par exemple, déchu par le décret de Chalcédoine de ses prétentions au rang suprême dans l'Église, rabaissa extrêmement l'autorité de ce concile ; il est vrai que c'était pour relever d'autant plus celui de Nicée qu'il croyait plus favorable à la primauté du siège romain.

En général, cependant, le dogme de l'infaillibilité des conciles trouva dès cette période des adhérents de plus en plus prononcés. Si Léon crut pouvoir s'élever contre certains articles de celui de Chalcédoine, l'empereur Marcien, qui l'avait assemblé, en soutint les décrets avec la plus grande énergie. Il dit aux délégués des églises qui s'y étaient rendus : « Tout ce que le concile œcuménique aura décidé et m'aura donné par écrit, je le suis, je l'embrasse et je le crois. » — « C'est une impiété et un sacrilège de se permettre d'examiner quelque livre par son sens particulier après la décision de tant d'évêques. » Depuis le temps du cinquième concile œcuménique (le second de Constantinople), ce fut une opinion à peu près généralement établie dans l'Église, que tout concile général prononçait en matière de foi d'une manière infaillible. Le pape Grégoire le Grand décida que les quatre conciles généraux devaient être révérés à l'égal des quatre évangiles. Leur autorité alla aussi croissant en matière de discipline, lorsque depuis celui de Chalcédoine on eut commencé à former des recueils de leurs décrets, qui eurent bientôt force de loi dans toute l'Église ; tels furent le recueil de Denys le Petit et celui de Jean le scolastique, dont nous parlerons tout à l'heure.

C'est ainsi qu'au moyen des conciles généraux fut constitué l'élément représentatif du gouvernement suprême de l'Église. Nous avons vu qu'il n'y en eut que cinq qui furent unanimement considérés comme œcuméniques. Cette double difficulté d'assembler les conciles et de déterminer le degré d'autorité auquel ils avaient droit, fut une des raisons qui firent tenter de constituer l'élément monarchique de l'Église

[1] Neander, II, 375-376.

universelle. La même analogie, au reste, qui conduisait à faire représenter l'Église universelle dans les conciles œcuméniques, poussait aussi à lui donner un chef unique et visible dans la personne d'un des cinq patriarches de la chrétienté.

Évidemment il n'y en avait que deux qui, par l'étendue de leurs diocèses, l'importance et l'éclat de leurs sièges, fussent qualifiés pour prétendre à cette dignité suprême : le patriarche de Rome et celui de Constantinople ; tous deux en effet avaient des titres à ce rôle souverain, et ce fut entre eux le sujet de contestations qui se perpétuèrent bien au delà de cette période.

Le patriarche de Rome, le plus ancien des deux, celui dont le diocèse patriarcal était le plus étendu, dont l'église passait presque partout pour être de fondation apostolique, était celui dont les titres semblaient le mieux fondés, et qui élevait aussi le plus haut ses prétentions, non plus seulement, comme on l'a vu ci-dessus, au gouvernement général de l'Église d'occident, mais à celui de l'Église universelle. Ici nous retrouvons les efforts des trois papes que nous avons vus plus haut travailler avec tant d'ardeur à s'assujettir l'Église latine. Quant à leurs prétentions à la monarchie universelle, ils reconnurent eux-mêmes qu'il fallait les faire reposer sur d'autres bases. Pour dominer sur l'Église latine, ils avaient fait valoir la prépondérance politique de Rome, presque autant que la prééminence religieuse de son église. Mais Constantinople étant devenue la seconde capitale de l'empire, et parfois la plus influente, ses patriarches s'en prévalurent pour revendiquer des droits de primauté tout au moins égaux à ceux des papes, droits que leur reconnut le second concile œcuménique, en tant qu'ils siégeaient dans la « nouvelle Rome. » A ces considérations tirées de l'ordre politique, les papes en opposèrent d'un ordre plus élevé. Ils invoquèrent la primauté de l'apôtre saint Pierre, dont ils se déclaraient les seuls légitimes successeurs. Ces mots de Jésus[1], « Tu es Pierre, et sur cette pierre je fonderai mon Église, » qu'au IVme siècle encore Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nysse, Ambroise, Chrysostome, appliquaient à la confession faite par l'apôtre, ces mots que Jérôme et Augustin[2] entendaient de Christ lui-même, en sorte que bien des docteurs mettaient encore

[1] Matth., XVI, 18.

[2] Augustin, *in Joh. Tract.* 124, § 5.

Paul, Jean, André au même rang que Pierre, et opposaient à l'église de Rome celle du monde entier[1], — ces mots, dis-je, Innocent Ier, Léon Ier, affectèrent de les appliquer à l'apôtre Pierre seul, dont les droits, affirmèrent-ils, avaient passé après lui aux évêques romains. « Rome, disait Léon[2], est devenue, par le siège sacré du bienheureux Pierre, la capitale du monde entier, de manière à dominer par la religion plus au loin que par l'empire terrestre[3]. » Aussi écrivait-il aux évêques d'Illyrie que « c'était à lui qu'appartenait le soin de toutes les églises, pour lequel il se faisait aider par les autres évêques ses collègues[4]. » C'est ainsi encore que, dans le concile de Chalcédoine, les légats romains opposèrent au projet d'égaler les droits du patriarche de Constantinople à ceux de l'évêque de Rome, une version du sixième canon de Nicée[5], où, dans le texte même de ce canon, on avait inséré le faux titre dont il avait plu aux traducteurs latins de le faire précéder : *Quod ecclesia romana semper habuit principatum*.

Non contents d'appuyer ainsi par l'Écriture sainte mal interprétée et par des canons ecclésiastiques falsifiés leurs prétentions à la monarchie universelle, les pontifes romains surent habilement mettre à profit les divisions ecclésiastiques et théologiques de l'Église d'orient. Tandis que l'Église d'occident tout entière reconnaissait la loi de l'évêque de Rome, l'Église d'orient était partagée entre quatre patriarches livrés entre eux à de perpétuels conflits d'ambition. Tandis que l'Église d'occident suivait sans trop d'examen la ligne théologique où la guidaient les évêques romains, les docteurs d'orient, sortis d'écoles de théologie où les questions métaphysiques étaient débattues dans les sens les plus divers, étaient divisés en partis acharnés les uns contre les autres. Tandis que Basile félicitait le clergé d'occident de l'uniformité de sa doctrine, Hilaire de Poitiers opposait cette fixité dogmatique aux variations des orientaux.

C'était donc, dans les partis qui divisaient l'Église grecque, à qui mettrait dans ses intérêts un corps aussi compacte que l'Église latine,

[1] *Orbis major est Urbe* (Jérome).

[2] Léon 1er, *Serm.* 2.

[3] Ibid., Ep. 10, c. 1. Ep. 14, c. 11.

[4] Léon 1er, Ep. 5, *ad metrop. Illyr.* — Il écrivait dans le même sens à l'empereur Anastase et aux évêques de Vienne et d'Afrique (Gieseler, I, 524-5).

[5] Voy. plus haut, p. 146, note.

et le parti le plus faible, ou momentanément menacé, manquait rarement d'en appeler à un arbitre aussi accrédité que le pontificat romain. C'est ce que firent, en 339, Athanase, déposé du siége d'Alexandrie par le parti semi-arien, en 403, Chrysostome, déposé du siége de Constantinople par les intrigues de Théophile d'Alexandrie, en 429, Cyrille, neveu et successeur de ce même Théophile, lorsqu'il entreprit de faire déposer Nestorius. C'est à Léon le Grand que Flavien, évêque de Constantinople, dénonça les erreurs du moine Eutychès, et qu'Eutychès en appela de la sentence obtenue par Flavien[1]. Dans toutes ces occasions et dans d'autres semblables, les évêques de Rome se prévalurent du besoin qu'on avait d'eux pour prendre le ton d'arbitres et de juges.

Il arrivait sans doute que ceux dont ils n'avaient pas embrassé la cause, ou contre lesquels ils avaient rendu quelque arrêt, repoussaient leurs prétentions dominatrices. Lors, par exemple, que le pape Jules Ier en 342 eut pris en main la cause d'Athanase et de plusieurs autres prélats que les semi-ariens avaient déposés de leurs siéges, les eut rétablis et eut cité devant lui les évêques d'orient à jour préfix pour rendre compte de leur jugement, ceux-ci s'assemblèrent à Antioche, adressèrent en commun au pape Jules une réponse dans laquelle, tout en reconnaissant le haut rang qu'occupait l'évêque de Rome, ils déclaraient cependant ne se croire en aucune manière inférieurs à lui, protestaient contre le droit qu'il s'était arrogé de casser leur jugement, et enfin lui enjoignaient de se mêler dorénavant de ses propres affaires[2], telle fut aussi la réponse que l'on fit à Innocent Ier, en 404, lorsqu'il voulut prendre en main la cause de Chrysostome.

Mais les évêques de Rome ne se laissaient pas arrêter par de semblables protestations; ils avaient soin de bien choisir leurs protégés, d'épouser la cause qui leur paraissait la plus juste ou la plus populaire, comme le fit Innocent Ier, en défendant celle de Chrysostome, ou encore celle que l'autorité ecclésiastique avait le plus d'intérêt à soutenir, comme le firent les papes en embrassant le consubstantialisme, et en repoussant, dans la question des deux natures en Christ, les extrêmes opposés de Nestorius et d'Eutychès.

[1] Mansi, *Conc.*, t. V, p. 1330-40.
[2] Sozomène, III, 8. — Socrate, II, 12.

Les papes avaient également soin de flatter tour à tour, et souvent aux dépens les uns des autres, les divers patriarches d'orient, et de seconder tour à tour leurs ambitions rivales. Tantôt à l'aide d'un patriarche d'Alexandrie, ils triomphaient de ceux d'Antioche et de Constantinople, tantôt ils se prévalaient contre ce dernier de la jalousie des deux autres. C'est ainsi qu'Innocent Ier, écrivant à l'évêque d'Antioche dont le diocèse avait été amoindri au profit de celui de Constantinople, lui dit que le siège d'Antioche est le premier de l'orient, puisqu'il a été le premier siège du premier des apôtres et ne le céderait pas même à celui de Rome, n'était qu'Antioche n'a eu que momentanément à sa tête l'apôtre que Rome a possédé jusqu'à la fin. Quant à l'église de Constantinople, jamais les papes ne voulurent lui reconnaître même le second rang, ils s'obstinèrent à la subordonner à celles d'Alexandrie et d'Antioche, et Grégoire le Grand soutint que les trois sièges principaux étaient ceux de l'apôtre Pierre en trois lieux différents, puisque son disciple Marc avait occupé celui d'Alexandrie [1].

En défendant ainsi en orient les partis lésés ou opprimés, les papes habituaient insensiblement les chrétiens à déférer à leur jugement, et ceux auxquels ils avaient prêté leur appui ne manquaient pas de les récompenser par des résolutions prises en faveur de la primauté romaine. C'est ce qui arriva entre autres dans le concile de Sardique, où les évêques d'orient attachés à la cause de l'orthodoxie, de concert avec les évêques d'occident qui les avaient aidés à rétablir Athanase, reconnurent formellement au siège de Rome le droit de juger ou de faire juger en dernier ressort tous les évêques de la chrétienté qui en appelleraient à son tribunal. Quand un évêque, fût-il établi par les canons 3, 4, 5 de ce concile, aura été condamné dans quelque affaire et qu'il estimera cette sentence injuste, le concile qui l'aura condamné devra, par déférence pour la mémoire de l'apôtre saint Pierre, en écrire à l'évêque de Rome, Jules, qui, s'il le juge à propos, fera de nouveau examiner la cause par les évêques des provinces les plus voisines et en nommera lui-même les juges. De plus, si un évêque est déposé par la sentence des évêques voisins, aucun autre ne doit être nommé à sa place, que l'évêque de Rome n'en ait été informé. Enfin, si l'évêque déposé en appelle à l'évêque de Rome, et que celui-ci croie nécessaire

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, XXIII, 26; XXIV, 31 ; XXXV, 49.

un nouvel examen de la cause, qu'il en charge les évêques de la même province, et désigne même, s'il le veut, des membres de son propre clergé pour examiner avec eux l'affaire.

Les papes ont souvent invoqué cette décision du concile de Sardique pour appuyer le droit de revision qu'ils s'attribuaient sur tous les jugements contre les évêques, et se sont efforcés par tous les moyens d'élever ce concile au rang d'œcuménique, comme il était destiné à l'être en effet. La retraite de la plupart des évêques d'orient n'ayant pas permis de le considérer comme tel, ils ont cherché du moins à établir que le concile de Sardique, en décrétant ces trois canons, n'avait fait que répéter en le précisant le décret du concile de Nicée déjà cité plus haut, mais interpolé comme on l'a vu, en faveur de la primauté du siége de Rome, tandis que ce décret avait mis au contraire les trois anciens patriarches au même niveau.

Les pontifes romains auraient continué à tirer le meilleur parti de ces divisions de l'orient, s'ils eussent été toujours, comme au commencement du IVme siècle, placés de manière à s'immiscer dans ses affaires. On se rappelle que l'église de Rome, toute grecque à son origine, ayant à sa tête, même encore à l'époque de Constantin, des pontifes de naissance grecque (Eusèbe, Melchiade, etc.), avait à ce titre obtenu jusqu'alors la confiance et les hommages des orientaux. Mais, à mesure qu'elle devenait plus exclusivement latine, que l'empire auquel elle se trouvait liée se séparait davantage de l'empire d'orient, et qu'enfin elle se trouvait réduite à dominer presque exclusivement sur des peuples ou latins ou barbares, elle fut de plus en plus traitée en étrangère par les chrétiens d'orient. L'élévation de Constantinople au rang de capitale, la séparation finale des deux empires, contribuèrent beaucoup à la séparation de plus en plus tranchée des deux Églises. Si l'ascendant de celle de Rome s'en accrut en occident, il y perdit en orient. Dès l'an 359, l'empereur Constance, écrivant au concile de Rimini, établissait en principe la séparation de ces deux Églises, quant à l'administration des affaires.

L'opposition toujours croissante des orientaux se manifeste dans le schisme d'Antioche. Après la mort de Mélétius, auteur de ce schisme, Grégoire de Nazianze, nommé évêque de Constantinople, aurait voulu que, par égard pour les occidentaux, on lui donnât pour successeur son compétiteur Paulin, comme on l'avait presque résolu d'avance.

Mais les jeunes évêques orientaux déclarèrent dans le concile œcuménique de Constantinople que l'orient devait l'emporter, puisque Jésus-Christ avait voulu naître en orient. Le grec Flavien fut donc nommé évêque d'Antioche, et quand ceux d'occident, appuyés par Gratien, voulurent convoquer pour l'an 382 un concile œcuménique à Rome, leur épître synodale fut reçue avec un souverain mépris par les orientaux, sauf par ceux d'Égypte.

Les nouvelles dispositions des orientaux à l'égard du siège de Rome devinrent plus sensibles encore dans le concile de Chalcédoine. Ce concile, devant lequel les légats du pape Léon, encouragés sans doute par l'accueil flatteur que la lettre dogmatique de ce pape y avait trouvé, avaient fait valoir avec beaucoup d'arrogance la primauté hiérarchique du siège romain [1], mit d'autant plus de rigueur à affirmer les droits égaux du siège de Constantinople, et lui reconnut expressément sur les quatre diocèses d'orient la même autorité patriarcale que l'évêque de Rome exerçait sur tout l'occident, s'appuyant pour cela sur l'égalité absolue des droits de l'ancienne et de la nouvelle Rome et sur le droit d'appel que le patriarche de Constantinople avait déjà exercé à l'égard des autres patriarches d'orient. « Nos pères, y est-il dit, ont établi avec justice les honneurs du siège de l'ancienne Rome, à cause du rang éminent de cette ville. Mus par le même motif, les cent cinquante évêques du présent concile ont attribué les mêmes honneurs au siège de la *nouvelle Rome*, jugeant avec raison que la ville honorée par la résidence de la cour et du sénat et jouissant, dans l'ordre civil, des mêmes droits que l'ancienne Rome, doit en jouir pareillement dans les affaires ecclésiastiques. » En vain Léon le Grand réclama-t-il, en vain représenta-t-il à l'empereur Marcien [2], comme ses légats l'avaient fait au patriarche et au concile, que l'ordre civil ne pouvait être confondu avec l'ordre religieux, que la ville impériale ne pouvait, dans la hiérarchie ecclésiastique, être mise de pair avec un siège apostolique, que l'église de Rome elle-même devait son autorité bien moins à la puissance civile dont Rome était le siège, qu'à la primauté de l'apôtre qui l'avait fondée, que les églises d'Alexandrie et d'Antioche, fondées l'une indirectement, l'autre directement par l'apôtre Pierre, ne pouvaient décemment être soumises à

[1] Mansi, VI, 179.
[2] Ibid., 191 ss.

une église qui n'avait point eu d'apôtre pour fondateur ; en vain allégua-t-il l'autorité du canon authentique de Nicée falsifié, et proposa-t-il pour modèle au nouveau patriarche Anatolius l'humilité de Flavien, son prédécesseur : toutes les protestations du pape et de ses légats ne purent décider le concile ni l'empereur à modifier le décret, et le patriarche de Constantinople conserva, du moins en principe, sur toute l'Église d'orient la suprématie qui lui avait été reconnue. Aussi le 28me canon de Chalcédoine n'a-t-il jamais été admis par l'Église de Rome, et les lettres flatteuses d'Anatolius ne purent faire revenir Léon sur son refus [1].

Si la séparation de plus en plus tranchée de l'orient et de l'occident empêcha les papes de faire reconnaître leur suprématie sur l'Église grecque, à plus forte raison empêcha-t-elle les patriarches de Constantinople de dominer sur l'Église latine. Ce ne fut pourtant pas faute de prétentions et de tentatives de leur part. Ces prétentions se manifestèrent surtout depuis que les empereurs de Byzance, au milieu du VIme siècle, se furent emparés de nouveau de l'Afrique et de l'Italie. Depuis Justinien, les patriarches de Constantinople se firent donner et reçurent fréquemment le titre de *patriarches œcuméniques* que quelques flatteurs subalternes leur avaient déjà accordé précédemment. Justinien lui-même le donne dans ses édits aux trois patriarches successifs, Épiphane, Anthemius, Mennas [2], et il fut attribué de même à quelques-uns de leurs successeurs. Mais ce fut de la part de l'évêque de Rome l'objet de vives réclamations. En 587, Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople, ayant pris, dans les actes d'un concile assemblé sous sa présidence, le titre de patriarche œcuménique, dont l'empereur Maurice l'avait décoré, le pape Pélage II protesta immédiatement contre ce titre ambitieux, et rejeta pour ce seul motif tout ce qui s'était fait dans le concile de Constantinople. Grégoire le Grand, lors de son élévation au pontificat, crut aussi devoir protester contre les prétentions de Jean le Jeûneur, déclarant dans sa lettre à ce patriarche que s'élever ainsi au-dessus de tous les évêques, c'était, par un orgueil insupportable, imiter Satan qui avait voulu s'élever au-dessus des anges. Il écrivit dans le même sens à l'empereur Maurice, et, comme le successeur de Jean, Cyriacus, ne tint compte de telles réclamations,

[1] Mansi, VI, 227.

[2] *Novelles*, III, 5-7 ; XVI, 42.

Grégoire s'efforça de mettre dans ses intérêts les autres patriarches de l'orient, en leur faisant haïr les prétentions diaboliques de leur nouveau patriarche. « Quant à lui-même, disait-il, loin de se parer du titre ambitieux de patriarche œcuménique, il n'en voulait d'autre que celui de serviteur des serviteurs de Dieu. » Cette modestie cependant n'avait pas empêché quelques-uns de ses prédécesseurs de recevoir et de se donner le même titre, et n'empêchait pas Grégoire lui-même d'écrire à un évêque de Syracuse « que l'église de Constantinople, ainsi que toutes les autres, était subordonnée à celle de Rome. » Elle n'empêcha pas non plus son second successeur Boniface IV d'accepter le titre de *seul* évêque œcuménique de la chrétienté, que l'empereur Phocas lui décerna pour mortifier le patriarche de Constantinople, ni ses autres successeurs, Agathon et Domnus, de se laisser désigner par l'empereur Constantin Pogonat sous le titre de *Papas œcumenicus, Papas universalis,* tant il est vrai que ce qui blessait les pontifes de Rome, ce n'était pas l'orgueil anti-évangélique qui se parait d'un semblable titre, mais de le voir revendiqué par d'autres que par eux.

Les patriarches de Constantinople durent donc se contenter de faire reconnaître leur suprématie par les autres évêques de l'orient. Ils n'y réussirent d'ailleurs que par la décadence et les divisions de l'Église grecque. Le patriarcat de Jérusalem était insignifiant ; ceux d'Antioche et d'Alexandrie s'affaiblirent considérablement, grâce aux schismes nestorien et monophysite, qui donnèrent aux évêques orthodoxes des rivaux de leur parti. Ainsi les patriarches catholiques de ces deux villes furent mis dans la dépendance presque absolue de ceux de Constantinople, qui devinrent les patriarches universels de l'orient, comme les papes étaient ceux de l'occident : l'épiscopat suprême ne put réussir à se constituer. Au lieu d'un chef visible, unique et suprême de la chrétienté, il y en eut deux dont les rivalités devaient amener au XIme siècle la rupture complète entre les deux Églises. L'autorité des conciles œcuméniques fut donc la seule généralement reconnue dans la chrétienté.

VII. DROIT ECCLÉSIASTIQUE

Avant de terminer ce qui concerne le gouvernement ecclésiastique, nous devons mentionner les recueils de lois qui étaient émanées, soit

de l'autorité ecclésiastique elle-même, soit des empereurs qui lui étaient associés.

Les conciles généraux donnèrent lieu aux premiers recueils de lois ecclésiastiques proprement dites. Quant aux lois religieuses émanées des empereurs, on les trouve éparses dans les codes théodosien et justinien, ainsi que dans les Novelles de ces deux empereurs. Il s'y joignit peu à peu celles des décisions des conciles provinciaux, ou ceux des règlements canoniques de divers docteurs auxquels l'usage donna force de loi dans l'ensemble de la chrétienté.

Plusieurs églises s'occupèrent de bonne heure de faire une collection des règlements en vigueur chez elles. Ainsi l'église d'Afrique, dans le concile de Carthage de l'an 419, fit un recueil de ses canons, qui passa peu à peu dans le droit général. Celle de Rome fit compiler aussi le sien; mais tout ce que nous en savons, d'après le concile de Chalcédoine, c'est qu'il renfermait les canons de Nicée mêlés avec ceux de Sardique. On lui donna le nom de *Translatio prisca*, par opposition à une traduction des anciens canons rédigée plus tard [1]. Depuis le concile de Chalcédoine, il s'accrut peu à peu de règlements empruntés aux livres canoniques des grecs. Mais, comme il s'y trouvait à la fois de la confusion et des lacunes, Denys († 556), moine scythe, abbé d'un couvent de Rome et surnommé Denys le Petit (*Dionysius exiguus*) élabora un nouveau code ecclésiastique qui eut beaucoup d'autorité dans l'Église romaine et dans presque tout l'occident. La première partie de ce code comprend les principaux articles du droit synodal grec, et d'après une nouvelle traduction plus fidèle que l'ancienne, les canons de Sardique et ceux de l'église d'Afrique. La deuxième partie comprend toutes les épîtres décrétales émanées des évêques de Rome, sous le pontificat de huit d'entre eux, depuis Siricius, mort en 398, jusqu'à Anastase II, mort un siècle après.

L'Église grecque eut aussi son recueil authentique de canons [2]. La grande entreprise de Justinien pour la fixation du droit civil donna lieu à une entreprise toute semblable pour le droit canonique. Plusieurs recueils en furent faits dans la seconde moitié du VIme siècle. Jean,

[1] Voy. Mansi, VI, 1110.

[2] Voyez Mortreuil, *Hist. du droit byzantin*, Paris, 1843. Lenormant, *Mémoire sur les fragments du 1er concile de Nicée, et de celui d'Éphèse, conservés dans la version copte* (*Acad. des Inscript.*, t. XIX, p. 2).

surnommé le scolastique, qui fut successivement préfet et prêtre à Antioche, *apocrisiarius* de l'évêque de cette ville, et enfin patriarche de Constantinople († 578) s'occupa, avant même d'être promu à cette dernière dignité (550), de rassembler les canons en vigueur de son temps. Il les rangea sous cinquante titres, en y intercalant la deuxième et la troisième épîtres canoniques de Basile, comprenant soixante-huit canons. Ce recueil, approuvé par Justinien, eut beaucoup d'autorité jusqu'au *Nomocanon* de Photius. Après la mort de Justinien, Jean composa (entre 565 et 578) un recueil encore plus considérable, connu sous le nom de *Collectio 87 capitulorum,* en ajoutant à sa collection de canons de nombreux décrets ecclésiastiques émanés de l'autorité civile et extraits de dix novelles de Justinien.

Un auteur qu'on a pris faussement pour Jean le scolastique lui-même composa, vers le commencement du règne de Justin II, avec les matériaux recueillis par Jean, le *Nomocanon* en cinquante titres, ainsi nommé parce qu'il comprenait, rangées sous les cinquante titres du premier recueil canonique de Jean, les lois impériales qui se rapportaient à chaque canon. Nous ne possédons, selon M. Mortreuil [1], que des revisions de cet ouvrage.

Un autre auteur [2] rédigea, vers la fin du règne de Tibère II, un *Nomocanon* en quatorze titres, faussement attribué à Photius qui ne fit que le reviser et l'augmenter deux siècles après. Ce même auteur inconnu composa aussi, sous le titre de *Collectio ecclesiasticarum constitutionum,* un recueil de dispositions relatives à la discipline ecclésiastique, empruntées en abrégé soit aux constitutions des empereurs, soit aux interprétations des jurisconsultes.

[1] Mortreuil, l. c., p. 217-21.
[2] Ibid., p. 230, s.

CHAPITRE IV

LE CULTE

I. NOUVELLE FORME DU CULTE

1. LE BAPTÊME

Le cérémonial du baptême ne subit pour les adultes que peu de changements depuis le IVme siècle. On y introduisit seulement quelques nouveaux rites symboliques : ainsi, après l'exorcisme, l'acte de souffler sur le visage du néophyte, comme pour lui communiquer l'Esprit-Saint, après que le démon l'avait quitté ; l'attouchement de l'oreille en prononçant le mot *epphata* (ouvre-toi), comme pour ouvrir son entendement à la parole divine ; après l'immersion, une seconde onction, avec le saint chrême, sur diverses parties du corps ; enfin, pendant l'octave qui suivait le baptême, l'usage, à l'église, de se couvrir la tête et le visage d'un voile, pour éloigner toute distraction.

Des changements bien plus importants eurent lieu quant à la préparation au baptême.

Aux IIme et IIIme siècles, après une enquête préalable sur les mœurs et les dispositions du néophyte, il était soumis à un noviciat plus ou moins long, quelquefois même de deux ou trois années, pendant lesquelles il recevait une instruction suivie sur les vérités et les préceptes du christianisme, et n'était admis au baptême qu'après avoir passé par différents grades correspondant aux progrès qu'on attendait de lui. Au IVme siècle, les principaux docteurs de l'Église s'efforcèrent de maintenir cette précieuse austérité du catéchuménat, et ils y réussirent pour ceux d'entre les néophytes païens, qu'un penchant sérieux portait

à embrasser spontanément le christianisme. Nous possédons, dans les ouvrages de Cyrille de Jérusalem, de Grégoire de Nysse et d'Augustin, des monuments précieux de l'enseignement qui leur était donné.

Mais depuis que l'empire fut déclaré chrétien, cette élite dévouée devint plus rare de jour en jour. Avec cette multitude confuse de néophytes, que l'exemple, les invitations, les faveurs du monarque attiraient dans le sein de l'Église, avec ceux, en plus grand nombre encore, que les édits contraignaient à y entrer, il ne pouvait plus être question ni d'enquête préalable, ni de noviciat prolongé, ni d'instruction approfondie. Il fallait les admettre tels qu'ils étaient, se contenter avec eux d'une préparation insignifiante, de quelques jeûnes en temps de carême, de quelques notions sommaires sur l'oraison dominicale et le symbole qu'on leur faisait apprendre par cœur.

Un grand nombre d'entre ceux que l'Église eût admis sans difficulté, ne montraient aucun empressement à demander le baptême. Imbus des idées superstitieuses que déjà, dans les premiers siècles, on se formait de la vertu de ce sacrement, comme effaçant toutes les fautes antérieurement commises[1], beaucoup de parents se faisaient un scrupule de demander pour leur enfant, encore exempt de fautes volontaires et de péchés graves, un remède qui ne pouvait se renouveler, et qui, dans l'âge des passions, lui serait bien plus avantageux. « Laissez-le en repos, disaient-ils (c'est Augustin qui leur prête ce langage), qu'il fasse ce qu'il voudra ; il n'est pas encore baptisé. » Ces parents faisaient volontiers la même spéculation pour eux-mêmes. « N'épuisons pas d'avance la vertu de ce sacrement. Réservons-la pour un temps où nos passions amorties nous inciteront moins au péché, et où, en même temps, nous en aurons un urgent besoin pour effacer nos transgressions accumulées. Jésus n'a-t-il pas promis aux ouvriers de la dernière heure le même accueil qu'à ceux de la première ? » Ils différaient ainsi de jour en jour, d'année en année, à moins qu'une maladie grave ou un danger pressant ne les fissent immédiatement recourir à ce gage de salut. Alors ils l'imploraient avec une anxieuse ardeur, et dans les temps de peste ou d'épidémie, les prêtres ne pouvaient suffire à la multitude de ceux qui

[1] Voy. t. I, p. 141-143. Augustin lui-même semble l'envisager ainsi, lorsqu'il dit dans ses Confessions (IX, 6) : « Nous reçumes le baptême et fûmes délivrés de l'inquiétude où nous avait tenus jusqu'alors le souvenir de nos péchés passés. »

réclamaient le baptême[1]. Jusque-là, on persistait dans ses ajournements. Tout en vivant à sa guise, on se flattait, à la faveur d'un sacrement nécessaire, mais dont on retardait sagement l'emploi, d'entrer un jour, purifié d'une vie de péché, dans la félicité éternelle[2].

L'Église ne pouvait voir ces délais qu'avec une grande défaveur. Ambitieuse d'un triomphe rapide et éclatant, qui la mît pour toujours à l'abri des attaques du dehors, elle n'aimait pas cette position équivoque, indécise, que gardaient vis-à-vis d'elle des hommes qui se disaient chrétiens ; elle tenait à se les incorporer d'une manière définitive. Bientôt ce ne fut plus assez pour elle que tout adulte converti se présentât au sacrement. Il lui importait que tout enfant de parents chrétiens fût, dès sa naissance, marqué par elle d'un sceau indélébile, et uni à elle par des engagements, que plus tard, bien qu'il ne les eût pas contractés par lui-même, il ne pût rompre sans se rendre coupable d'apostasie. En un mot, pour établir d'une manière inébranlable sa maxime « Hors de l'Église point de salut, » elle la complétait par celle-ci : « Point de salut sans le baptême. »

C'est le principe que d'un commun accord proclamèrent les pères grecs et latins, mais en appuyant l'absolue nécessité de ce sacrement sur des considérations de nature diverse.

Les pères grecs insistaient principalement sur sa vertu sanctifiante et régénératrice. Expliquant à leur manière cette parole du quatrième évangile : « Il faut naître d'eau et d'esprit pour entrer dans le royaume de Dieu, » ils enseignaient que le Saint-Esprit, uni invisiblement à l'eau du baptême, au moment de sa consécration, communiquait au néophyte un principe de vie divine qui l'éclairait, le transformait, l'armait contre les pièges du démon, « de même, disait Cyrille d'Alexandrie, que l'eau mise sur le feu contracte, par la chaleur qui la pénètre, la vertu de réchauffer elle-même. » C'est dans ce sens que, d'après Justin Martyr, les pères grecs donnaient au baptême le nom de φωτισμός et celui de régénération[3]. « Dès lors, disaient-ils, pourquoi différer,

[1] Voy. Chrysostome, Grégoire de Nysse et Augustin, *passim*.

[2] Voy. Büsching, *De procrastin. baptismi*, in Volbeding, *Dissertat.*, t. II. Cyrille de Jérusalem, *Cateches*. 3. Chrysostome, *Opp.*, t. IX, p. 11.

[3] Cyrille de Jérusalem (*2a cat. myst.*) remarque que, tandis que le baptême de Jean ne faisait que remettre les péchés, celui de Christ nous rend en outre enfants adoptifs de Dieu, et nous confère les dons du Saint-Esprit : « Vous sortez

soit pour vous, soit pour vos enfants, le moment qui, en vous marquant les uns et les autres du sceau de Dieu, en vous conférant les privilèges de son adoption, vous communique les lumières et les forces dont vous avez besoin pour bien vivre ? Pourquoi risquer ainsi de multiplier le nombre de vos péchés et d'aggraver votre condamnation, si vous veniez à mourir sans baptême ? Vous craignez de pécher, dites-vous ; gardez cette crainte pour le temps d'après le baptême, et ne l'opposez pas à une grâce qui vient d'elle-même s'offrir à vous. Quelle honte pour un chrétien de ne se préoccuper que du châtiment réservé à ses fautes, et de n'éprouver nul désir des biens spirituels d'un ordre plus relevé que ce sacrement nous confère, et que la mort peut-être vous empêchera de recevoir, si vous le différez ! » Grégoire de Nazianze, il est vrai, préférait que, pour les enfants, on attendît la troisième année, afin qu'ils reçussent de la cérémonie même du sacrement une impression salutaire[1]. Mais les Constitutions apostoliques[2] prescrivent de les baptiser dès la première enfance (νήπια) et de les élever dès lors dans la discipline divine.

Pendant que l'Église d'orient invoquait ainsi, en faveur de la nécessité urgente du sacrement, le dogme de la régénération baptismale, en tant qu'il préservait du péché, l'Église d'occident, sans nier ce dogme, s'attachait surtout à l'efficace rédemptrice du baptême, comme obtenant la rémission des péchés précédemment commis. Cet argument était en effet de nature à faire impression sur l'adulte qui pouvait mourir instantanément, chargé de tous ses péchés ; mais l'enfant qui venait de naître, quels péchés avait-il à faire effacer et quelle pouvait être pour lui cette efficace rédemptrice ? Telle était l'objection à laquelle il fallait répondre.

Au IIIme siècle déjà, Cyprien avait répondu que de son chef, à la vérité, l'enfant nouveau-né n'avait commis aucun péché, mais que, né d'Adam selon la chair, il avait par là contracté un *vitium originis*, un *contagium mortis antiquæ*, une tache en un mot qui avait besoin d'être effacée, et dont il pouvait obtenir d'autant mieux la suppression par le baptême, que le péché qui l'avait produite n'était pas le sien.

du baptême pleins de vie par l'infusion de la justice que vous y recevez, fortifiés par la grâce, pour triompher des ennemis du salut. »

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.* 40.

[2] *Const. apost.*, VI, 15.

Augustin, de son point de vue anthropologique, que nous étudierons ailleurs, fit ressortir d'une manière bien plus expresse l'urgence du baptême pour les enfants nouveau-nés. D'après le sens qu'il donnait à la célèbre déclaration de saint Paul (Rom., V, 12), toute la postérité d'Adam ayant existé virtuellement en lui (*in lumbis ejus*), au moment de sa chute, son péché était imputable à chacun de ses descendants déjà nés ou à naître, et suffisait, à lui seul, pour les exclure tous du salut. Le baptême, seul moyen de laver ce péché, était par cela même indispensable au salut de toute créature humaine. C'était là le principal but de son institution, et quiconque mourait sans l'avoir reçu, fût-ce par des causes indépendantes de sa volonté, fût-ce par la seule négligence de ses parents, était passible des peines éternelles de l'enfer[1]. Tout au plus Augustin consentait-il à admettre pour les petits enfants morts sans baptême des peines plus douces ; elles étaient assez cruelles, néanmoins, ajoutait-il, pour qu'il leur eût mieux valu n'être jamais nés. Le martyre seul, selon lui, pouvait tenir lieu du baptême.

Ainsi, tandis que les docteurs grecs opposaient aux conséquences qu'on tirait de la vertu rédemptrice du baptême sa vertu sanctifiante et régénératrice, Augustin opposait à l'efficace de ce sacrement, pour l'expiation des péchés actuels, son efficace pour l'expiation du péché originel et héréditaire, argument certainement bien plus pressant, attendu qu'on ne pouvait lui opposer, comme à l'autre, l'expérience de chaque jour, qui prouvait combien peu le baptême préservait du péché.

Cette doctrine, conforme aux tendances, sinon aux traditions expresses de l'Église latine, mais tout à fait opposée aux doctrines de l'Église d'orient, et formellement contredite par Basile et Chrysostome, fut aussi combattue en occident par les docteurs qui avaient puisé les principes de leur théologie chez les pères grecs, en particulier par les disciples de Pélage et de Jean Cassien. C'est même sur ce point que s'engagèrent les premiers démêlés d'Augustin avec Pélage[2]. « Il y a peu de temps, dit Augustin, que, vers l'an 408, m'entretenant à Carthage avec quelques personnes, je les entendis soutenir que les petits enfants n'étaient pas baptisés pour recevoir la rémission de leurs péchés, mais pour être sanctifiés en Christ. Je fus frappé de cette nouveauté[3]. »

[1] Augustin, *De peccat. mer. et rem.*, I, 21, et *passim*. Ep. 157.
[2] Ibid., III, 12; *De gest. Pelag.*, c. 25.
[3] Labbe, *Conc.* II, 1614.

Pélage et ses disciples, en particulier Julien, évêque d'Eclanum, qui soutint là-dessus une polémique très vive avec Augustin, lui opposaient, outre l'autorité de l'Écriture qui, nulle part, ne prescrit le pédobaptisme, outre celle des deux Grégoire, de Basile, de Chrysostome [1] et d'Ambroise, qui avait déclaré sauvé Valentinien Ier mort sans baptême, l'absurdité, outrageante à la justice de Dieu, qu'il y avait à admettre que de petits enfants, qui n'avaient fait ni mal, ni bien, pussent être damnés éternellement pour une faute qui leur était étrangère, et les autres sauvés par un acte auquel ils n'avaient aucune part. A cette objection, saint Augustin répondait : « C'est un mystère, non une injustice, car il faudrait dire aussi qu'il y a injustice à laisser vivre les uns pour pécher, et mourir les autres pour les arracher au péché. Disons donc avec saint Paul : *O profondeur!* [2] » Il expliqua ensuite comme il put les déclarations des pères grecs, celle de Chrysostome en particulier ; puis, rappelant ces paroles de l'Évangile, « Christ est mort pour les pécheurs, Il nous a sauvés selon sa miséricorde par le baptême de régénération, Il est le sauveur de tous, » il demandait comment ces déclarations de l'Écriture pourraient s'appliquer aux petits enfants baptisés, s'ils ne naissaient coupables d'aucun péché [3]. Lui objectait-on qu'un enfant nouveau-né ne peut avoir la foi nécessaire à la justification, il répondait que, par le sacrement, la foi de ses parents, celle de ses parrains, celle même de l'Église entière qui le présentait, lui était imputée. Lui objectait-on encore le salut promis au brigand sur la croix, il répondait qu'en supposant ce brigand non précédemment baptisé, il avait pu l'être par l'eau jaillie du flanc de Jésus, etc.

Cette accumulation de sophismes prouve l'importance que saint Augustin attachait au triomphe d'une doctrine qui, en établissant la nécessité absolue du pédobaptisme, tendait à corroborer son dogme fondamental : hors de l'Église catholique et visible, point de salut. Le clergé d'occident fut à peu près unanime dans ce sens, et nous verrons que Pélage lui-même sentit si bien à quel point, dans les pays latins, l'opinion de son temps lui était contraire, que, tout en niant la damnation éternelle des petits enfants morts sans baptême, il n'osa nier pour eux

[1] Chrysostome avait dit : *Hac de causâ infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas* (Augustin, *cont. Julianum*, I, 21).

[2] Augustin, *De pecc. mer.*, I, c. 29, 30.

[3] Ibid., c. 23, 33, 39.

la nécessité de ce sacrement, et dans les professions de foi qu'il présenta sur ce sujet, soit aux conciles, soit aux papes qui le jugèrent, il s'enveloppa dans des distinctions où le pape Zosime se laissa tromper[1]. Les semi-pélagiens de la Gaule prirent un terme moyen; ils admirent que les enfants morts sans baptême étaient sauvés ou damnés, selon que Dieu savait qu'ils se seraient conduits dans ce monde, s'ils eussent vécu plus longtemps. Leur sentiment ne fut pas plus approuvé que celui de Pélage; la doctrine d'Augustin prévalut dans tout l'occident, et avec elle la coutume de baptiser les enfants dès leur naissance. Elle prévalut aussi en orient, recommandée dans les mêmes intérêts ecclésiastiques et sacerdotaux, quoique appuyée sur d'autres principes dogmatiques.

Mais si, dans les deux Églises, elle triompha aisément dans l'esprit du troupeau, qui d'abord s'y était montré peu docile, reconnaissons que ce fut moins à raison de la vertu sanctifiante ou rédemptrice du baptême, que de la vertu physique préservatrice ou curative qu'on lui attribuait.

Les païens, considérant les enfants nouveau-nés comme assujettis à l'influence des démons et exposés à leurs maléfices, avaient coutume de placer sur leur tête des devises magiques, des ligatures ou d'autres amulettes qu'ils croyaient propres à les en préserver. Leur conversion ne les faisait pour la plupart renoncer à aucune de ces pratiques. A la naissance de leurs enfants, ils continuaient, par le ministère de vieilles femmes païennes, à recourir aux mêmes talismans, aux mêmes rites superstitieux. Les pères leur adressent à ce sujet de violents reproches. « Que dire, s'écrie Chrysostome[2], de ces ligatures, de ces amulettes qu'on suspend à leurs mains, de ces tissus d'écarlate qu'on leur applique, lorsqu'il ne faudrait leur donner d'autre préservatif que le signe de la croix. Aujourd'hui, cependant, on méprise ce signe qui a renversé la puissance du diable... Mais voici des superstitions bien plus folles encore. Des femmes pétrissent de la boue avec l'eau du bain, et les nourrices oignent de cette boue le front de l'enfant, pour les préserver, disent-elles, du mauvais œil et de l'envie..... Quoi! Dieu t'a donné de l'huile spirituelle, et tu souilles avec de la boue le front de ton

[1] Voy. Augustin, *De Gest. Pelag.*, *De duab. Ep. Pelag.*, *De pecc. orig.*

[2] Chrysostome, *Hom.* 12, in 1 Cor., VII. 7, t. X, p. 107.

enfant ! Il t'a honoré, et tu le déshonores ! — Qu'il n'en soit plus ainsi, mes frères ; mais, dès le bas-âge, munissez vos enfants des armes spirituelles ; enseignez-leur à faire le signe de la croix, et avant qu'ils le puissent, faites-le vous-mêmes sur leur front. » Grégoire de Nazianze[1], en s'élevant contre le délai du baptême, dit de même : « Tu as un enfant ; ne laisse pas au malin le temps de te prévenir. Qu'il soit sanctifié dès sa naissance, dès ses plus jeunes ans consacré au Saint-Esprit..... N'use point de ces amulettes, de ces enchantements dont le démon se sert pour entrer dans les hommes. Donne à ton enfant la Trinité, ce grand et saint amulette... » Voilà donc le baptême représenté comme remplaçant, pour les enfants chrétiens, toutes les vieilles pratiques païennes ; aussi presse-t-il les parents de le leur faire administrer sans retard. Et les parents, en négligeant de déférer à cet ordre, auraient cru compromettre à la fois le corps et l'âme de leur enfant. La doctrine de Pélage, qui semblait mettre en doute l'efficace de ce préservatif, devait être dès lors en abomination à la multitude, et saint Augustin put sans témérité déclarer une telle hérésie insupportable pour des oreilles chrétiennes, et menacer Pélage du sabot des femmes de son diocèse. Aussi s'eflorce-t-il d'arracher aux partisans de ce docteur une déclaration qui leur aliénerait à jamais le peuple chrétien. Pourquoi, dit-il à Julien, évêque d'Eclanum, ne dites-vous pas sans détour qu'il ne faut pas baptiser les petits enfants[2] ?

A peu près dans le même temps où s'accréditaient dans le clergé et dans le peuple ces doctrines sur la nécessité absolue du baptême et le danger de le différer, même pour les enfants, disparaissait également une autre cause qui avait jusque-là perpétué le baptême des adultes. L'empire étant devenu presque tout entier chrétien, au moins de nom, de nouvelles conversions étant par cela même fort rares, les baptêmes d'adultes le devenaient dans la même proportion. Depuis le milieu du Vme siècle, on n'en voyait plus que fort peu d'exemples, et à l'époque de Grégoire le Grand, le pédobaptisme était exclusivement en usage.

Il en résulta nécessairement quelques changements dans l'époque, le lieu du baptême, ainsi que dans le mode de sa préparation. Il ne fut plus renvoyé à des époques fixes dans l'année, il ne fut plus exclusive-

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.* 40 ; *De bapt.*, c. 14, 15.
[2] Augustin, *Opus imperfectum in Julianum.*

ment célébré dans le baptistère de la cathédrale, mais à toutes les époques indifféremment et dans l'église de chaque paroisse. Les fonts baptismaux furent transportés dans le porche ou à l'entrée de chaque église, et le baptême, s'il eut plus d'importance, eut en revanche moins de solennité. L'institution déjà ancienne des parrains acquit aussi plus d'importance; le parrain devait prononcer au baptême, à la place de l'enfant, et le symbole et la formule de renonciation, qui, selon Augustin, comptait à l'enfant nouveau-né, le mérite de la foi de ses parents lui étant reversible. Le parrain contractait en même temps l'engagement, tacite ou exprès, de faire instruire l'enfant dans les dogmes et les préceptes de la foi catholique.

Avec le baptême des adultes était, comme nous l'avons vu, étroitement lié ce qu'on a appelé la « discipline du secret, » c'est-à-dire l'usage de cacher aux infidèles et aux catéchumènes certains actes du culte, principalement les sacrements, les rites et les formules qui s'y rapportaient[1].

Tant que le baptême continua d'être parfois administré aux adultes, savoir jusqu'au milieu du Vme siècle, la discipline du secret se maintint dans l'Église, et même y fit quelque progrès. L'Église, il est vrai, n'étant plus persécutée, n'avait plus besoin, ni de mettre son culte à l'abri des regards de l'autorité, ni de tenir secrètes les marques et, pour ainsi dire, les mots d'ordre auquels ses membres pouvaient mutuellement se reconnaître. Mais si ce motif avait disparu, d'autres du même genre subsistaient encore, quelques-uns même étaient devenus plus pressants. Tant qu'une partie de la population de l'empire était encore composée de païens, on devait craindre de livrer à leur risée des rites dont ils ne pouvaient comprendre le sens, et dont la simplicité extrême les leur eût fait peut-être mépriser. On devait chercher, au contraire, par le voile mystérieux dont on les couvrait, à en relever le prix à leurs yeux[2]. En même temps, plus le solide établissement de l'Église lui attirait de nouveaux prosélytes, plus, pour éviter les profanations auxquelles ces brusques conversions l'auraient exposée, elle avait intérêt à retenir ses nouveaux membres sur le seuil du sanctuaire, et à ne leur découvrir qu'au moment convenable ce qu'elle avait de plus sacré dans ses rites.

[1] Voy. t. Ier, p. 160 et suiv.

[2] *Ut ab eis*, dit Augustin, *tanto ardentius concupiscantur, quanto honorabilius occultantur (in Joh.*, 96). Claude Mamert s'exprime dans le même sens.

De là, pendant le IVme siècle, un redoublement de précautions pour cacher aux païens et aux catéchumènes certains symboles, certains rites, entre autres ceux du baptême et de la sainte Cène [1]. De là le retour si fréquent de ces expressions de *mystères,* en parlant des sacrements, d'*initiés* (μεμυημένοι, μυσταγωγούμενοι), en parlant de ceux qui étaient admis par le baptême au rang des fidèles [2]. De là encore la distinction, plus tranchée que jamais, entre les deux portions du service divin, désignées sous le nom de *missa catechumenorum,* et *missa fidelium.* Mais, depuis le milieu du Vme siècle, lorsqu'il n'y eut presque plus de païens à attirer par l'appât du mystère, et qu'on n'eut plus à redouter leurs profanations, lorsque l'Église eut à peu près cessé de se recruter d'adultes, et que tous les chrétiens, dès leur naissance, reçurent le sceau du baptême, ce sacrement, cessant d'être un mystère, fut administré publiquement, et les sujets de l'empire, étant devenus presque tous membres de l'Église, il n'y eut plus rien à cacher à personne : la discipline du secret devenue sans objet, déclinut donc rapidement, et, dès le VIIme siècle, on n'en rencontre plus de traces.

On a vu dans la période précédente comment l'imposition des mains, qui originairement faisait partie des rites du baptême, en avait été séparée en tant que symbole de la communication du Saint-Esprit, et, par allusion au récit des Actes (VIII, 15-17), était devenue, sous le titre de *confirmation,* comme un second sacrement destiné à compléter le premier, comme le sceau définitif de l'admission dans le corps de Christ. Dans l'Église grecque, quoique distincte du baptême, elle continua de l'accompagner immédiatement. Dans l'Église latine, le pédobaptisme une fois généralement établi, la confirmation fut renvoyée à l'âge de raison, elle représenta la ratification volontaire donnée par les jeunes fidèles aux engagements pris en leur nom. Elle fournit le moyen de les soumettre à l'instruction et au noviciat qui n'avaient pu avoir lieu avant le baptême. Elle offrit de plus le moyen de réconcilier solennellement les hérétiques et les schismatiques avec l'Église sans renouveler le baptême, ce qui était contraire à la pratique romaine, et n'était

[1] Cyrille de Jérusalem, *Catech.* VI, c. 29.

[2] Julius Firmicus Maternus (c. 19) oppose le pain et le vin du mystère de l'eucharistie aux mystères païens dont les initiés disaient ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικὸς (*Bibliotheca Patrum*, IV, 171), et en général aux formules et aux rites des mystères païens les dogmes du christianisme.

permis dans l'Église grecque que pour les hérétiques[1]. Enfin, dans l'Église latine, l'intérêt hiérarchique, le désir de marquer plus profondément la supériorité de l'épiscopat sur la prêtrise fut un nouveau motif pour relever l'importance du rite de la confirmation. Tandis que, dans l'Église grecque, le prêtre qui baptisait pouvait aussi confirmer, dans l'Église latine, l'évêque, comme représentant des apôtres, pouvait seul donner, par l'imposition des mains, le signe de la communication du Saint-Esprit ; le prêtre ne le pouvait qu'en son absence.

2. LE SERVICE DIVIN

Quant à la forme du service divin dans l'Église, il demeura longtemps divisé, comme dans la période précédente, en deux parties distinctes, celle à laquelle les catéchumènes et les pénitents pouvaient assister[2], et celle qui était réservée pour les seuls fidèles[3]. Cette distinction, imposée par la discipline du secret, subsista aussi longtemps qu'elle, et ne disparut qu'avec le baptême des adultes, savoir vers l'époque de Grégoire le Grand. C'est depuis ce temps-là que le mot de *missa* (renvoi après l'office), qui s'appliquait aux deux parties du service, ne s'appliqua plus qu'à celle où se célébrait l'eucharistie, et devint synonyme de l'eucharistie elle-même.

Le service des catéchumènes, où les païens étaient admis, comprenait comme auparavant le chant, la lecture des Livres saints, la prédication et la prière.

a. *Le chant sacré.*

Le chant sacré, si simple dans l'origine, occupe maintenant dans le service divin une plus grande place ; en orient, en particulier, pour se conformer au goût du peuple, il reçut un développement artistique qu'il ne prit point au même degré en occident[4]. Les pères grecs y voient « un admirable instrument pour la conduite des âmes, un calmant pour les passions, une sorte de contrebande spirituelle par laquelle l'Esprit-Saint fait pénétrer doucement dans les cœurs les enseignements

[1] Gieseler, t. VI, p. 406.

[2] *Missa catechumenorum*, λειτουργία τῶν κατηχουμένων.

[3] *Missa fidelium*, λειτουργία τῶν πιστῶν.

[4] Voy. K. Buhl, *Der Kirchengesang in d. griech. Kirche* (*Zeitschrift für hist. Theol.*, an 1848, p. 179, s.s.).

auxquels ils se montreraient rebelles, un antidote contre les chants profanes, enfin une glorieuse réminiscence des hymnes que chantent les anges à la gloire du Très-Haut. » L'office des chantres prit dès ce moment d'autant plus d'importance. Il s'en établit un grand nombre dans les églises principales ; ils faisaient partie des ordres mineurs du clergé et étaient choisis par l'évêque parmi les membres effectifs de l'église.

Le chant sacré revêtit à cette époque trois formes principales. Tantôt les psaumes étaient chantés, versets par versets, à la fois par les chantres et l'assemblée tout entière ; mais ce mode paraît avoir été le moins usité. Tantôt le chantre seul entonnait le verset, dont le peuple répétait après lui les derniers mots [1]. Tantôt le chant était exécuté par deux chœurs qui alternaient entre eux, et qui probablement se réunissaient pour les derniers mots des versets ou bien pour une doxologie empruntée à l'Écriture. C'est ce qu'on appelait le mode antiphonique [2], qui fut le plus usité surtout en orient. Les chrétiens de Syrie se vantaient de l'avoir introduit les premiers, d'après Ignace d'Antioche, leur illustre évêque qui, disaient-ils, l'avait emprunté aux anges, après les avoir entendus chanter ainsi dans les airs les louanges de la Trinité. Théodoret [3] fait simplement honneur de l'invention à deux ascètes du temps de l'empereur Constance, Diodore et Flavien. « Ils faisaient quelquefois, dit Théodoret, chanter selon ce mode les psaumes, durant toute la nuit, sur les tombeaux des martyrs. » Ce mode fut adopté plus tard dans tout le monde chrétien : d'abord dans les églises grecques, selon Théodore de Mopsueste et Basile, puis de là en occident par Ambroise, évêque de Milan. D'après le récit d'Augustin [4] et de Paulin [5], pendant les controverses de l'arianisme, Ambroise, pour conserver une église que Justine destinait aux ariens, ayant dû s'y retirer avec une portion de son troupeau qui lui était dévouée, et craignant que ce troupeau fidèle ne cédât à l'ennui d'une si longue captivité, imagina de lui faire chanter des hymnes antiphoniques, selon la coutume adoptée en orient, et bientôt toutes les églises d'occident suivirent cet

[1] ἀκροστίχια.

[2] ἀντίφωνον, ἀντίφωνοι ὕμνοι.

[3] Théodoret, II, 24.

[4] Augustin, *Conf.*, IX, 7.

[5] Paulin, *Vit. Ambros.*, p. 4.

exemple, d'où le chant antiphonique a été appelé *ambroisien*. Augustin nous raconte l'impression profonde qu'il en reçut à Milan à l'époque de son baptême [1].

En occident, avant cette réforme, le chant sacré ne consistait guère qu'en une sorte de psalmodie ou de récitatif, marqué à peine par de légères modulations, *pronuntianti vicinior quam canenti* [2]. Les chantres en étaient exclusivement chargés. Saint Ambroise, comme nous venons de le dire, voulant y faire participer le peuple, y introduisit, à l'instar des Grecs, tout à la fois la mélodie et le rythme, la mélodie expressive qui le rendait plus facile à retenir, le rythme ou la mesure, qui permettait le chant en chœur. Il composa en même temps quelques hymnes, dont douze, sur les trente qui lui sont attribués, sont seuls authentiques. De Milan, le chant ambroisien s'introduisit à Rome, en 389, sous le pape Damase, et de là dans les autres églises d'occident, où il régna pendant près de deux siècles. Mais bien des gens, surtout dans l'état monastique, se scandalisèrent de ces mélodies qui leur semblaient plus dignes de la scène ou plus appropriées aux fêtes païennes qu'à la gravité des rites chrétiens. Ils y voyaient une profane et dangereuse imitation de l'art grec [3]. Ainsi en jugeait saint Jérôme. Ce fut aussi le sentiment de Grégoire le Grand, qui revint à l'antique psalmodie, dépourvue de mélodie et de rythme, où l'expression manquait et où la durée des temps était à peu près arbitraire. Le chant grégorien, en conséquence, ne s'exécutait plus qu'à l'unisson par des chantres, à l'exclusion du peuple. Il s'adaptait à la simple prose aussi bien et mieux encore qu'à des vers. C'est donc à Grégoire le Grand qu'on attribue l'introduction du plain-chant *(cantus firmus* ou *planus) ;* ce fut une réaction contre le chant figuré ambroisien, qui se trouva ainsi supplanté pendant près de dix siècles, jusqu'à la Réformation, qui introduisit de nouveau le chant rythmique figuré et populaire [4]. Il ne paraît pas qu'on se servît d'aucun instrument pour accompagner le chant, Dieu, selon Chrysostome, ne l'ayant permis aux juifs que par égard pour leur faiblesse. Pendant cette partie du culte, l'assemblée était généralement debout.

[1] Augustin, *Conf.*, IX, 6.
[2] Isidore, *De eccles. offic.*, I, 5.
[3] Rheinwald, *Kirchliche Archäologie*, p. 435.
[4] Voy. *Real-Encykl.*, art. Gesang.

Outre les psaumes dits de David et les autres cantiques ou doxologies renfermés dans la Bible, qui continuèrent à former les principaux matériaux du chant sacré, on y admit peut-être des hymnes composés exprès. Cependant nous n'en connaissons qu'un petit nombre qui aient été réellement chantés à l'église, soit que la discipline du secret les ait empêchés de parvenir jusqu'à nous, soit que l'abus que l'on fit quelquefois de ces hymnes pour populariser des croyances hétérodoxes en eût discrédité l'usage dans certaines églises. En effet, l'exemple donné jadis par les gnostiques Bardesane et Harmonius, son fils, fut quelquefois suivi par les hérétiques dans la période dont nous nous occupons. Athanase [1] et Philostorgius [2] nous apprennent qu'Arius, pour répandre ses doctrines parmi le peuple, composa plusieurs hymnes qui eurent une très grande vogue, entre autres sa Θάλεια qui fut brûlée et dont nous ne possédons plus que des fragments. A Constantinople, du temps de Chrysostome, le culte des ariens était très suivi, à ce que nous raconte Socrate [3], à cause des hymnes antiphoniques qu'ils chantaient dans leurs processions. Quelques pères de l'Église jugeaient que, à cet égard, le meilleur moyen était de combattre les hérétiques avec leurs propres armes ; Chrysostome opposa aux chœurs de chanteurs ariens des chœurs de chanteurs orthodoxes pour lesquels il fit composer des hymnes orthodoxes. Le Syrien Éphrem [4] composa de même sur les airs popularisés en Syrie par Bardesane et Harmonius de nouveaux chants chrétiens sur la nativité, le baptême, le jeûne, la pénitence, etc., que lui-même faisait répéter dans l'église à des chœurs de jeunes vierges et qui servaient, dit Théodoret, à donner plus de solennité aux fêtes des martyrs. Enfin nous verrons qu'Augustin lui-même ne dédaigna pas de composer contre les donatistes un hymne en vingt-quatre strophes suivant les lettres de l'alphabet et destiné à discréditer parmi le peuple les erreurs de ces sectaires.

Mais cette manière de combattre les hérétiques par leurs propres armes ne fut pas approuvée par tous les pères. Plusieurs préférèrent prévenir le danger qu'on craignait, en interdisant d'une manière absolue dans l'Église tout autre chant que celui des psaumes et des canti-

[1] *Orat. II contra arianos*, Op. Basileæ, 1556, p. 123,

[2] Philostorgius, *Hist. eccles.*, II, 2.

[3] Socrate, VI, 8.

[4] Théodoret, IV, 29.

ques tirés de l'Écriture sainte, d'autant plus que beaucoup des psaumes que l'on chantait, le psaume XLVme, par exemple, étaient par voie d'allégorie appliqués à Jésus-Christ. C'est ce que fit entre autres le concile de Laodicée, dans le LIXme de ses canons [1]; or, l'on sait que ce concile jouit d'une assez grande autorité et que ses décisions furent toutes ratifiées par celui de Chalcédoine. Le premier concile de Braga, tenu en 561 contre les priscillianistes, intima la même défense. C'est ce qui, sans doute, peut encore expliquer le petit nombre d'hymnes de cette période qui nous sont parvenus. Les plus anciens de ceux qui se chantent aujourd'hui dans l'Église grecque ne remontent pas au delà du VIIIme siècle. Dans l'Église latine, il ne s'en composa point avant le milieu du IVme siècle. Hilaire, Ambroise et Prudence en furent les principaux auteurs.

Dans quelques couvents, on établit un chant perpétuel des psaumes et cantiques de l'Église par des moines qu'on partageait à cet effet en trois bandes ou chœurs qui se relevaient mutuellement de jour et de nuit : aussi les appelait-on *acœmètes* (ἀκοίμητον). On les appelait aussi *studites*, parce que la première fondation de ce genre eut lieu à Constantinople par les soins d'un prêtre nommé Studius. Elle fut imitée en occident dans le couvent de Saint-Maurice en Valais, où Avitus le fit introduire par Sigismond, roi de Bourgogne, dans ceux de Saint-Denis à Paris, de Saint-Martin à Tours, de Saint-Médard à Soissons, etc.

Avec le chant, on faisait alterner la lecture des saints livres. C'est pour servir à cette partie du culte que Constantin fit copier de nombreux manuscrits comprenant surtout les portions de l'Écriture qu'il jugeait le plus propres à l'édification. Dans les IVme et Vme siècles, l'évêque était encore libre de choisir les fragments de la Bible qui devaient être lus; mais ces fragments, ainsi que les psaumes, étaient nécessairement déterminés les jours de fête par l'événement qu'on commémorait. Il y avait au moins deux fragments de l'Écriture lus dans chaque service; l'un était toujours tiré des Évangiles, l'autre des épîtres ou du reste de la Bible. Il y avait déjà une règle établie à cet égard dans certaines églises à la fin du IVme siècle. Saint-Jérôme passe pour avoir le premier introduit des lectionnaires. Le lectionnaire gaulois pour les jours de fêtes fut établi au Vme siècle, et celui de Rome au VIme.

[1] Mansi, II, 573.

Les livres saints se lisaient encore dans la langue entendue du troupeau, savoir, non seulement en latin ou en grec, mais encore dans d'autres langues si le grec ou le latin n'était pas compris, ainsi en goth chez les Goths, et c'est dans ce but qu'Ulfilas fit une version gothique des Livres saints. La Vulgate fut également composée dans le but de mettre à la portée des peuples latins la Bible qui, jusqu'alors, n'avait été connue qu'en grec. En orient, on allumait des cierges au moment de la lecture de l'Évangile, comme symbole joyeux de l'illumination du genre humain.

b. *Prédication.*

A la lecture des Livres saints succédait immédiatement la prédication, cette partie essentielle et caractéristique du culte chrétien, et dont Julien l'apostat comprenait si bien le prix qu'il eût voulu l'introduire dans le culte polythéiste. L'importance toute nouvelle qu'elle revêtit, le vif éclat qu'elle répandit au commencement de cette période, nous engagent à entrer dans quelques détails sur son organisation et sur sa forme extérieure, en attendant que nous ayons à passer en revue les pères qui s'y distinguèrent et les chefs-d'œuvre qu'elle produisit.

Elle demeura comme auparavant intimement liée avec la lecture des Livres saints. Elle était considérée comme le développement et le commentaire du fragment des Écritures qu'on venait de lire; c'était la Parole sainte rendue toujours nouvelle par son application aux circonstances et aux besoins de chaque jour. Elle avait donc un caractère essentiellement scripturaire; ceux même des sermons des pères où l'Écriture n'est pas citée, se rapportent toujours, soit directement, soit indirectement, à la leçon de l'Évangile ou de l'Épître qui avait précédé. Quelquefois même le prédicateur se servait du Code sacré pour éclairer et confirmer ses propres sentences, comme nous le voyons par plusieurs passages d'Augustin [1].

Les discours des prédicateurs grecs de ce temps sont, en général, intitulés λόγοι, comme l'étaient ceux des rhéteurs païens, mais il semble que ce titre ne leur ait été que plus tard appliqué par les copistes. Le terme par lequel on les désignait plus ordinairement était celui d'*homélies* (entretiens), auquel a répondu en latin celui de *conciones*. Les dis-

[1] Augustin, Ep. 29.

cours des prédicateurs latins portaient le titre de *sermones* et quelquefois celui de *tractatus* et de *disputationes* pour les plus didactiques d'entre eux.

La prédication n'eut pas cependant chez tous les peuples chrétiens le même degré d'importance. En occident, où l'on transportait volontiers au ministère évangélique les notions de l'ancien sacerdoce juif ou païen, où l'on attachait aux formes extérieures du culte et aux paroles consacrées une sorte de vertu magique, et où d'ailleurs la culture intellectuelle du troupeau était négligée, on donnait bien plus de prix à l'élément liturgique du service divin qu'à son élément instructif. Autant, dans l'Église latine, le troupeau montrait d'assiduité et de respect pendant le rituel, les prières et la lecture, autant il se montrait souvent distrait pendant la prédication. Césaire d'Arles lui-même, qui était loin de passer pour un prédicateur médiocre, se plaint de cette disposition de ses auditeurs : « Je vous conjure mes frères, dit-il un jour, et vous exhorte d'une manière toute paternelle à ne point sortir de l'église les dimanches et jours de fête que le service ne soit entièrement terminé ; car bien que je n'aie qu'à me louer de la dévotion de plusieurs d'entre vous, il en est d'autres qui, moins zélés pour le salut de leur âme, quittent l'église aussitôt après la lecture des Livres saints. Je les invite donc à écouter, non seulement avec patience, mais encore avec plaisir les modestes exhortations que nous joignons à cette lecture [1]. » Mais comme son invitation resta sans effet, nous apprend son biographe [2], il prit le parti de faire fermer les portes de l'église aussitôt après la lecture de l'Évangile et beaucoup de ceux qui se trouvèrent ainsi forcés, contre leur désir, d'assister à la prédication, se félicitèrent par la suite de cette contrainte. Le quatrième concile de Carthage [3] s'efforça de remédier au même abus en excommuniant ceux qui sortiraient pendant le discours du prédicateur.

En Grèce et en orient, au contraire, où l'art de la parole était tellement apprécié, le peuple, accoutumé à entendre, à applaudir les discours des rhéteurs, aimait à voir les ministres de l'Évangile se distinguer dans cette lice et éclipser par la beauté de leur diction les maîtres de l'éloquence païenne [4]. De toutes les parties du service divin, la pré-

[1] Césaire, *Hom.* 12.
[2] *Vit. Cæsarii.* c. 12.
[3] *Carth. conc.*, can. 24, an 399.
[4] Chrysostome, *De sacerd.*, V, 10.

dication était celle à laquelle on attachait, en orient, le plus de prix, en sorte qu'à l'inverse de Césaire d'Arles, Chrysostome était sans cesse obligé de rappeler à ses auditeurs le respect, l'assiduité et le recueillement qu'ils devaient apporter au rituel. Lorsqu'il n'y avait pas de sermon, on disait : Qu'irais-je faire à l'Église? « Triste parole! s'écriait Chrysostome, car à quoi sert la prédication ? Ce n'est que notre indifférence qui l'a rendue nécessaire. A quoi sert la prédication ? Tout n'est-il pas dans l'Écriture ? Tout ce qui est essentiel au salut ne s'y trouve-t-il pas ? Saint Pierre, saint Paul mettaient-ils tant d'esprit dans leurs discours ? Et cependant ils ont converti le monde. Mais vous qui venez à l'église par curiosité et par forme de divertissement, il vous faut des harangues soignées. » Ailleurs, il déplore de voir si souvent cette assemblée de fidèles si nombreuse, si attentive, pendant qu'un pauvre mortel les entretenait, s'écouler au moment où Christ lui-même allait paraître dans la sainte Cène et prouver par là combien les paroles qu'ils avaient entendues avaient peu pénétré dans leurs cœurs. Grégoire de Nazianze, en déposant le titre de patriarche de Constantinople, reprochait aussi à son ancien troupeau [1] cette frivolité qui lui faisait rechercher avant tout à l'église des discours brillants, et vouloir des rhéteurs plutôt que de saints prêtres. « Mais hélas, ajoutait-il avec franchise, c'est nous-mêmes peut-être qui avons donné lieu à cet abus. En nous faisant tout à tous pour en sauver quelques-uns, je ne sais si nous n'avons pas plutôt contribué à votre perte. »

Deux coutumes auxquelles il fait allusion dans ce même discours d'adieu, nous prouvent également la passion des grecs de son temps pour l'éloquence sacrée ; l'une était celle de recueillir par écrit, dans l'église même, les discours des prédicateurs, l'autre, de les applaudir à outrance dans les passages les plus brillants ou les plus pathétiques. « Adieu, dit-il, vous qui aimiez mes discours, foule empressée où je voyais briller les poinçons furtifs qui gravaient mes discours ! Adieu, barreaux de cette tribune sainte forcés tant de fois par le nombre de ceux qui se précipitaient pour entendre la parole... Applaudissez, élevez jusqu'au ciel votre nouvel orateur, etc. » Combien de fois Chrysostome n'eut-il pas à réprimer chez son troupeau ces démonstrations si peu dignes de la majesté du sanctuaire et chez les membres de son clergé le désir de recueillir ces gages bruyants d'enthousiasme.

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.* 32.

Cette différence dans le goût des auditeurs nous rend assez raison de celle qu'on remarque entre les prédicateurs grecs et latins quant à la forme et à l'étendue de leurs discours. Ceux des grecs montrent plus d'art et sont parfois d'une longueur excessive. Ceux des latins sont en général beaucoup plus brefs, si l'on en excepte cependant quelques-uns de ceux de Césaire, d'Augustin, de Léon le Grand et de Grégoire le Grand.

Les époques les plus spécialement affectées à la prédication étaient le dimanche, les jours de fête, le temps de carême, et de plus en orient, les cinquante jours qui séparaient la Pâque de la Pentecôte, et durant lesquels on expliquait du haut de la chaire les Actes des apôtres comme démonstration de la vertu du Saint-Esprit. Du reste, il régnait à cet égard beaucoup de différence entre les églises; on prêchait plus souvent à la ville que dans les campagnes, dans les grandes villes plus souvent que dans les petites, en orient plus souvent qu'en occident[1].

Dans toutes les villes où résidait un évêque, c'était lui qui était chargé de la prédication dans l'église cathédrale; c'était même là, comme Ambroise nous l'atteste [2], sa principale fonction, et lui-même, bien que nommé évêque avant d'avoir été baptisé, n'avait pu échapper à cette obligation. « Au lieu, » disait-il, « que la plupart des hommes apprennent avant d'enseigner, moi, porté brusquement du siége de magistrat au trône épiscopal, il m'a fallu enseigner avant d'apprendre. » Saint Paul demandait que l'évêque fût capable d'enseigner; cette condition ne fut jamais requise avec plus de rigueur qu'à l'époque dont nous nous occupons. La plupart des hommes élevés à cette dignité le furent pour leur réputation d'éloquence. Nous voyons par l'exemple de l'église d'Alexandrie de combien peu d'influence jouissaient les évêques dépourvus de ce talent. L'évêque Alexandre, éclipsé par la réputation d'Arius, l'un de ses prêtres, se vit obligé de lui opposer le crédit de son diacre Athanase dont l'éloquence entraînante était chère au peuple égyptien.

Les prêtres n'étaient admis à prêcher dans l'église cathédrale qu'en l'absence ou en cas d'empêchement de l'évêque. Du reste, c'étaient eux qui remplissaient cet office dans les églises de leurs propres paroisses, et, dans le cas où ils en étaient empêchés, le diacre ou le lecteur lisait à

[1] Chrysostome prêchait souvent cinq jours par semaine, *in Joh. hom.*, 1. c. 3.

[2] *Episcopi proprium munus docere populum* (*De offic. ministrorum*, I, 1).

leur place quelque homélie des anciens pères. Mais il était rare que les diacres eux-mêmes fussent appelés à prêcher leurs propres discours, tant la prédication passait alors pour une fonction relevée, et supposant chez celui qui la remplissait toutes les qualités propres à gagner la confiance des auditeurs. Il fallait des hommes tels qu'Athanase et Éphrem pour faire admettre quelques exceptions à cette règle. Les moines ne pouvaient non plus prêcher tant qu'ils n'avaient pas reçu l'ordination, à plus forte raison les simples laïques; seul, Constantin le Grand composa quelquefois en latin des sermons qu'il faisait traduire en grec et prêchait devant sa cour [1]. Eusèbe nous a conservé de lui un long discours pour la fête de Pâque, auquel lui-même avait peut-être mis la main; il est intitulé *oratio ad sanctorum cœtum.* Quant aux femmes, elles étaient dans l'Église catholique, partout et sans exception aucune, exclues du droit de prêcher. *Mulier quamvis docta et sancta,* prononce le concile de Carthage (an 397, can. 98, 99), *viros in concentu docere non præsumat.* C'était probablement contre les prophétesses montanistes que le concile de Carthage articulait cette défense qui eût été inutile ailleurs.

La prédication, quand c'était l'évêque qui s'en acquittait, avait lieu ordinairement du haut du θρόνος ou *cathedra,* placé au fond de la tribune. Mais quelques évêques, entre autres Chrysostome, attiraient à leurs sermons une si grande foule d'auditeurs qu'ils étaient obligés de se rapprocher de l'assemblée et de parler du haut de l'*ambon,* en dehors de la grille. Quant au prêtre, lorsqu'il prêchait, c'était de sa place habituelle. Quelquefois aussi, principalement dans les allocutions qui précédaient la communion, le prédicateur se plaçait sur les degrés en avant du maître-autel, comme cela se voit encore dans les églises où le rite ambroisien a été conservé.

De nos jours, pendant le sermon, le prédicateur est debout, et l'assemblée est assise. Dans ce temps-là, c'était ordinairement l'inverse; le prédicateur était assis et l'assemblée était debout, à l'exception cependant des vieillards et des infirmes. Telle était certainement la coutume en Afrique, comme nous en pouvons juger par un passage d'un sermon d'Augustin. *Ut ego vos non diu teneam, præsertim quia ego sedens loquor, vos stando laboratis.* La prédication n'étant que le développement du fragment de l'Écriture qui avait été lu, l'assemblée

[1] Eusèbe, *De vit. Const.*, IV, 32.

conservait pour l'entendre l'attitude qu'elle avait prise pendant la lecture. Il y avait sans doute des exceptions à cette règle, et Augustin lui-même nous en signale quelques-unes, ainsi que Jérôme. Mais nous savons positivement que les auditeurs de Grégoire de Nazianze et de Chrysostome étaient debout, et Constantin le Grand lui-même s'obstina à écouter dans cette posture un long discours d'Eusèbe sur la sépulture du Sauveur. Cet usage, comme on doit s'y attendre, n'était pas toujours favorable à l'attention des auditeurs ni à la décence du service. Les plus célèbres prédicateurs se plaignent des distractions fréquentes de leur auditoire, du babil des femmes, des promenades que les hommes se permettaient dans l'église, ou des attitudes nonchalantes que quelques-uns prenaient sous prétexte de fatigue. « Parce que nous permettons aux infirmes et aux vieillards de demeurer assis, dit Augustin dans une de ses homélies [1], il y a des jeunes filles qui se donnent la même liberté, et qui, dès que le sermon commence, se couchent comme si elles étaient dans leurs lits. »

On prêchait d'ordinaire en latin ou en grec. Toutefois dans les provinces où ces langues étaient peu connues, on prêchait dans la langue du pays. Saint Augustin [2] entretenait avec soin dans son diocèse des prêtres connaissant la langue punique, « parce que, dit-il, la prédication de l'Évangile souffre beaucoup de ce qu'il n'est pas annoncé dans la langue nationale. » Le syrien Éphrem prêchait en syriac, comme l'atteste Chrysostome, aux habitants des environs d'Antioche qui n'entendaient pas le grec.

Les homélies étaient rarement apprises par cœur et récitées mot à mot; elles étaient lues plus rarement encore. L'usage le plus fréquent était celui de parler librement sur un sujet choisi et médité à l'avance, quoique toujours en rapport avec le fragment qui venait d'être lu. Mais le troupeau désirait de plus que le prédicateur fût en état, lorsque le cas l'exigeait, de prêcher même sans préparation. Athanase, Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem, Chrysostome, Augustin, Grégoire le Grand, Basile, étaient renommés pour leurs succès dans l'improvisation et plusieurs de leurs sermons, ou fragments des sermons qui nous sont parvenus, en portent évidemment le caractère. Un jour d'hiver, Chrysostome, traversant la place publique pour aller prêcher, rencontre une

[1] Augustin, *Hom.* 50.
[2] Ep. 84 et 209, *ad Cælest.*

foule d'estropiés et de mendiants dont l'état lui semble lamentable ; il en est tellement ému, qu'en s'asseyant dans sa chaire, il déclare à ses auditeurs laisser de côté le sujet qu'il avait médité sur l'Évangile du jour, n'ayant plus le courage de les entretenir d'autre chose que de la misère de leurs frères [1]. Les sermons d'Augustin nous présentent aussi des exemples curieux d'improvisation. Quelquefois il laissait au lecteur le choix du fragment de l'Écriture, et prêchait impromptu sur celui qui venait d'être lu ; tel est l'un de ses sermons sur la pénitence (serm. 352). Quelquefois aussi le lecteur distrait se trompait de passage, et Augustin regardant cette distraction comme une indication de Dieu, prêchait sur un autre sujet que celui qu'il avait préparé. Quelquefois encore, lui-même entraîné par une idée qui s'était présentée à lui pendant qu'il parlait, s'écartait de sa route, se jetait dans une longue digression sur les manichéens, ou sur telle autre hérésie du temps, et se voyait obligé de terminer sans avoir pu revenir à son sujet primitif.

Quelques-uns de ces prédicateurs illustres semblent attribuer les idées qui surgissaient dans leur esprit pendant le cours de l'improvisation à une sorte d'inspiration ou de don surnaturel semblable à ceux que nous voyons attribués aux prophètes de l'âge apostolique. « Ce n'était pas de moi-même que je parlais ainsi, » dit Chrysostome dans sa seconde homélie au peuple d'Antioche, « mais Dieu, qui prévoit l'avenir, me le dévoilait pour votre instruction. » Saint Augustin [2] s'appuie souvent aussi sur le privilège d'une inspiration divine, et Grégoire le Grand déclarait que bien des choses, obscures pour lui quand il les méditait seul, s'éclaircissaient lorsque du haut de la tribune sacrée il en entretenait ses frères [3]. Mais cette faculté d'improvisation et cette croyance à une influence de l'Esprit-Saint, loin d'être pour eux des motifs de paresse, ne les empêchaient pas de préparer avec soin la plupart de leurs discours ; ce n'était qu'exceptionnellement qu'ils prêchaient sans méditation préalable, et leur méthode de prédication avait ainsi les avantages de l'improvisation sans en avoir les dangers ; elle avait cette allure libre, aisée, naturelle, familière d'un entretien dont les phrases n'ont point été arrangées d'avance, et en même temps la

[1] *De eleemos.*, Opp., t. III, p. 248.

[2] Sermons 46, 15, etc.

[3] Grégoire le Grand, *Hom. 19 in Ezech.*

solidité d'un discours dont le fond avait été préparé. Si leur prédication péchait en quelques points, c'était par un défaut d'ordre, d'unité, de progression, et souvent par un luxe mal placé de discussions théologiques.

A la prédication succédait la prière, celle du moins à laquelle les catéchumènes pouvaient prendre part. L'assemblée était debout pendant qu'on la prononçait [1]. Tandis que, dans les premiers siècles, il n'y avait pas de prières liturgiques, plusieurs pères de cette époque en composèrent qui furent après eux adoptées dans le service divin. La plupart se font remarquer par leur onction et leur simplicité ; la brièveté était aussi une de leurs qualités dominantes ; il y eut cependant des exceptions. Les prières de Basile étaient fatigantes par leur longueur ; Chrysostome y fit des abréviations considérables et se servit en général, lui-même, de formulaires très courts. Grégoire le Grand abrégea de même celles de son prédécesseur Gélase, et de là le nom de *Bréviaire*, donné à son recueil. Ce fut probablement vers la fin du IVme siècle, que l'on commença à faire pour l'usage des églises de semblables recueils ; le plus ancien qui nous reste se trouve dans le VIIIme livre des Constitutions dites apostoliques, et date vraisemblablement de ce temps-là.

Conformément à un règlement du concile de Laodicée, après le sermon de l'évêque avait lieu la prière des catéchumènes, et après leur sortie la prière des pénitents, qui recevaient ensuite l'imposition des mains et se retiraient. Puis, se prononçaient les prières des fidèles au nombre de trois, la première à voix basse, et les deux autres à haute voix. Avant la prière, le diacre disait : *Sursum corda* (ἄνω τῆς καρδίας) ; le peuple répondait : *Habemus ad dominum*. La prière pour les catéchumènes étant terminée, le diacre leur disait : κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε ; ils répondaient : κύριε ἐλέησον. L'évêque les bénissait ensuite d'après la formule que nous trouvons dans les Constitutions apostoliques [2], ou telle autre comme celle qui nous est conservée dans Chrysostome [3]. Puis le diacre les renvoyait avec ces mots : *Allez en paix*. Ainsi se terminait le service des catéchumènes.

[1] Voy. *Const. apost.* et liturgies de Basile et de Chrysostome.
[2] *Const. apost.*, VIII, 6.
[3] Chrysostome, *Hom.* 2 in 2 Cor.

c. *Eucharistie.*

Le service réservé aux fidèles *(missa fidelium)* se composait en partie, sauf la prédication, des mêmes éléments que le premier ; mais il comprenait de plus la célébration de l'eucharistie qui en formait l'élément distinctif et à laquelle se rapportaient les prières, les cantiques et les formules obligées qui s'y prononçaient.

L'eucharistie était depuis assez longtemps déjà séparée des agapes avec lesquelles dans l'origine elle s'était confondue. Les agapes elles-mêmes, de plus en plus détournées de leur destination primitive, et réduites à de simples repas de charité auxquels les riches, par bienfaisance, mais aussi quelquefois par ostentation, invitaient les indigents, et qui donnaient lieu à divers abus, disparurent graduellement depuis la fin du IVme siècle. On en trouve encore des traces du temps de Gélase Ier. Son sacramentaire renferme des messes pour ceux qui organisaient ces repas de charité [1] ; mais déjà auparavant le concile de Laodicée (can. 28) avait interdit de les célébrer dans les églises.

La Cène dès lors se célébrait principalement le dimanche et les jours de fête. Quelques églises, surtout en orient, la célébraient aussi le samedi. Il s'y introduisit, de même que dans le baptême, de nouveaux rites, de nouvelles formes qui en firent une cérémonie bien plus compliquée qu'elle ne l'était au IIme et même au IIIme siècle.

Dès que la première partie du service divin était terminée, on faisait sortir de l'église non seulement tous les profanes et les non-chrétiens, mais encore les catéchumènes, les excommuniés, les diverses classes de pénitents, les hétérodoxes, etc., on fermait les portes de l'église, et les gardiens devaient veiller à ce qu'il n'y entrât personne d'étranger au corps des fidèles. Alors commençait cette seconde partie du service. Après que le diacre avait invité l'assemblée au silence, l'évêque la saluait par ces mots : « la paix soit avec vous tous » « et avec votre esprit, » répondait l'assemblée. Puis, pour rappeler aux fidèles que la cérémonie à laquelle ils allaient participer était un acte de communion entre eux aussi bien qu'avec Jésus-Christ, le diacre les invitait à se donner mutuellement le baiser de paix. Aussitôt l'évêque embrassait le premier des prêtres, qui rendait le baiser à

[1] Fleury, XXX, 44.

ses collègues ; les laïcs s'embrassaient aussi les uns les autres, chaque sexe séparément. Puis, le diacre s'écriait à haute voix pour écarter les profanes et les indignes, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les mystères : « Point de catéchumènes, point de pénitents, point d'infidèles, point d'hétérodoxes ; que ceux qui ne doivent assister qu'au premier service s'éloignent. et vous mères tenez vos enfants près de vous ; » ou bien dans quelques églises : « Éprouvez-vous les uns les autres, approchez-vous du Seigneur avec crainte et tremblement. » Alors ceux des communiants qui avaient destiné à Dieu une offrande, et particulièrement ceux qui célébraient en ce jour-là l'anniversaire de la mort d'un de leurs parents ou amis, venaient déposer leur offrande consistant particulièrement en pain et en vin. Un diacre la recevait de leurs mains et la portait sur l'autel, et leurs noms, enregistrés ainsi que ceux de leurs parents à l'intention desquels elle était faite, étaient proclamés plus tard dans la prière de la communion. Les offrandes étant reçues, l'évêque donnait sa bénédiction à l'assemblée, qui lui répondait. « En haut les cœurs, » continuait l'évêque. — Le peuple : « Nous les tournons vers le Seigneur. » — L'évêque : « Rendons-lui grâce. » — Le peuple : « Cela est convenable et juste. » Alors, l'évêque prononçait la prière d'actions de grâce, suivie du *Trisagion* ou *Sanctus* que l'assemblée prononçait avec lui. Puis venaient l'oblation et la consécration par le prêtre [1]. On tirait le rideau qui jusqu'à ce moment avait caché l'autel, et l'on montrait au peuple la partie des offrandes réservées pour la Cène. Les communiants étant debout, l'officiant, revêtu d'une robe de couleur éclatante, se plaçait devant l'autel, prononçait la prière d'oblation et de consécration dans laquelle il suppliait Dieu d'avoir pour agréable l'offrande qu'il allait lui présenter, et rappelait l'institution du sacrement, selon les propres paroles du Sauveur ; à ce moment, le pain et le vin étaient censés s'unir au corps et au sang de Christ, d'une manière mystérieuse, et, comme nous le verrons bientôt, encore mal définie. Cependant rien ne prouve que l'assemblée se prosternât à ce moment ; tout au plus cet usage commença-t-il à s'introduire en orient, où celui des génuflexions était très fréquent et par là d'autant moins significatif ; mais nous savons

[1] Le surplus des offrandes, toujours considérable, en pain et en vin, était partagé entre les clercs et les fidèles qui vivaient avec eux. Les catéchumènes n'y avaient aucune part.

très positivement qu'il n'apparut en occident que beaucoup plus tard [1].

A la prière de consécration en succédait immédiatement une d'intercession, dans laquelle l'évêque implorait la grâce de Dieu pour l'Église et ses ministres, pour le chef de l'État, et l'armée, pour tous les chrétiens présents, pour la ville et ses habitants, pour les malheureux et les opprimés, pour les catéchumènes et les néophytes, pour les pénitents et les *énergumènes*, pour les membres de l'église absents, même pour les ennemis, et ceux qui étaient en dehors de la communion de l'Église. On priait aussi nommément pour ceux qui avaient fait l'offrande au commencement de l'eucharistie, et pour le repos de l'âme de ceux qui étaient morts en Christ, en particulier de ceux au nom desquels l'offrande était faite, enfin de ceux dont les noms étaient portés sur les *diptyques* de l'église [2]. A la prière d'intercession, le peuple répondait *Amen ;* après quoi l'on récitait l'oraison dominicale.

Pour préparer ensuite le peuple à la distribution de l'eucharistie, le diacre s'écriait : « Attention ; » et l'évêque ajoutait : « Les choses saintes aux saints, » pour indiquer dans quelles dispositions l'on devait s'approcher du saint Sacrement, mais l'assemblée faisant profession de son indignité devant Dieu, répondait : « Il n'y a qu'un seul Saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ à la gloire de Dieu son Père. Qu'il soit loué dans tous les siècles. *Amen !* » Puis on chantait le *Gloria in excelsis* et l'*Hosanna*. Alors commençait la communion proprement dite ou la distribution des éléments consacrés ; pendant qu'on chantait les psaumes 34 (surtout v. 9) et 45 (v. 1), l'évêque communiait d'abord, avec les prêtres dans l'enceinte du sanctuaire. Ensuite les fidèles invités par ces paroles : « Approchez-vous, mes frères, de la communion, » s'approchaient successivement de l'autel, mais sans franchir la grille, et recevaient debout ou à genoux les éléments consacrés. Ces éléments étaient du vin mêlé d'eau et du pain ordinaire, n'ayant ni forme ni qualité particulières, mais du pain levé chez les Grecs, et sans levain

[1] Rheinwald, l. c. *Append.* 35-39, p. 481-485.

[2] δίπτυχα. On appelait ainsi des registres ecclésiastiques, portant sur deux ou plusieurs colonnes les noms des fidèles encore vivants et de ceux qui étaient morts dans la communion de l'Église. Une liste particulière était probablement ouverte pour les membres du clergé. Inscrire le nom de quelqu'un dans les diptyques, ou l'en effacer, c'était déclarer qu'on le reconnaissait, ou non, comme membre orthodoxe ou légitime docteur de l'Église.

chez les Latins, grand sujet de discorde plus tard entre les deux Églises. Le prêtre en leur donnant le pain disait à chacun : « Le corps de Christ ; » le diacre en leur donnant la coupe disait : « Le sang de Christ, breuvage de vie ; » et le communiant, répondait : *Amen*. Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses mystagogiques, entre dans des détails assez minutieux sur les formalités à observer en recevant la sainte Cène, pour ne pas risquer d'en profaner ni d'en perdre les éléments.

La distribution achevée, on portait aux pastophories ou sacristies ce qui restait de pain et de vin ; l'évêque et le diacre rendaient grâces tour à tour selon des formules liturgiques particulières, l'assemblée invitée à se prosterner, recevait à genoux la bénédiction de l'évêque, puis le diacre la congédiait avec ces mots : « allez en paix. »

Nous avons dit que le baptême seul conférait le droit de participer et même d'assister à la sainte Cène ; mais tous les baptisés avaient ce droit, et les enfants même y étaient admis dès qu'ils avaient reçu le baptême. On portait aussi la communion aux fidèles qui n'avaient pu s'y rendre, aux malades, aux prisonniers et aux pénitents à l'article de la mort. Quant aux morts, l'usage qui s'était introduit dans quelques églises de leur donner le sacrement fut sévèrement aboli par plusieurs conciles comme un acte de profanation [1].

Tous les fidèles ne participaient pas avec la même régularité à cette distribution des éléments consacrés. Il régnait même à cet égard un assez grand désaccord entre les églises, ainsi qu'entre les fidèles. Les uns, selon Augustin, communiaient chaque jour, d'autres à certains jours déterminés, d'autres le samedi et le dimanche, d'autres le dimanche seul ; d'autres, peut-on ajouter encore, d'après des renseignements recueillis ailleurs, seulement de loin en loin et lorsque le besoin s'en faisait sentir à eux. Augustin, Ambroise, Chrysostome voulurent qu'à cet égard, comme à d'autres, une grande liberté fût laissée aux fidèles, et qu'en général on se conformât à l'usage de l'église où l'on se trouvait. Nous devons ajouter, cependant, que la plupart des pères s'accordèrent à blâmer ceux qui, par orgueil spirituel ou par indifférence, participaient trop rarement à la communion. C'était surtout en Égypte, dans l'Afrique septentrionale, en Espagne, et pendant quelque temps à Rome, que l'ancienne coutume de communier tous les jours s'était

[1] Conc. d'Hippone, can. 4.

perpétuée. Mais, comme l'eucharistie n'était pas journellement célébrée dans l'église, chaque famille avait soin de se munir pour toute la semaine de pain consacré, que l'on mangeait ensemble à jeûn en mémoire de Christ. C'est ce qu'on appela *communions privées*, lesquelles furent condamnées par les conciles de Tolède et de Sarragosse, à la fin du IVme siècle, et par Léon le Grand[1], comme une coutume manichéenne.

Depuis l'institution de l'épiscopat, les évêques avaient eu seuls d'abord le privilège de consacrer les éléments de la Cène. Dans cette nouvelle période, vu le grand nombre des fidèles, les prêtres furent admis à partager ce droit, mais ils ne purent consacrer dans l'église cathédrale qu'en l'absence de l'évêque; les diacres ne pouvaient officier que comme assistants. L'officiant devait être à jeûn et s'être purifié les mains, en signe de la pureté de cœur avec laquelle le chrétien devait s'approcher de Dieu.

Le dogme de la présence corporelle de Christ dans la Cène, déjà introduit dès les premiers siècles, et formulé entre autres par Justin Martyr, fit de nouveaux progrès au quatrième. Comme les éléments employés dans ce rite étaient prélevés sur le pain et le vin offerts par les communiants, il en résulta d'abord chez quelques-uns une sorte d'étonnement, à l'ouïe des paroles sacramentelles. Un jour que le pape Grégoire le Grand distribuait la communion, il vit une femme sourire en recevant de sa main le pain consacré. Après la cérémonie, il lui en demanda la raison. « C'est, dit-elle après beaucoup d'hésitation, que vous me donniez pour le corps du Seigneur le pain que j'avais pétri le matin même. » Pour la convaincre, dit Jean le Diacre[2], Grégoire lui montra ce pain converti en chair. Il ne dit point si elle fut persuadée, mais ce fut peut-être pour écarter de pareils doutes qu'on donna dans la suite au pain de la Cène une forme particulière, et qu'on s'abstint de le faire offrir par les fidèles. La plupart, du reste, à la réception de ces éléments, où Christ, leur disait-on, s'incorporait à la voix du prêtre, étaient plus portés à l'adoration qu'à l'étonnement. On leur enseignait même à y voir, comme dans les ingrédients du baptême, un amulette préservant de tout danger. Ambroise racontait comment son frère

[1] Sermo 41.
[2] Johann. Diac , *Vita Greg.*, II, 21.

Satyrus avait été sauvé d'un naufrage en liant autour de son cou une portion du pain consacré [1].

Nous avons vu [2] que, de bonne heure aussi, quelques pères de l'Église avaient attaché au rite de la sainte Cène l'idée d'un sacrifice offert à Dieu, soit par les fidèles, soit par le prêtre, mais accompli comme un simple mémorial de celui de Jésus, et dont toute l'efficace dépendait des dispositions pieuses avec lesquelles on y participait. Les pères du IVme siècle y attachèrent la même idée et l'interprétèrent dans le même sens. Chrysostome, après s'être demandé : ne sacrifions-nous pas tous les jours ? répond : « Oui, sans doute, en tant que nous faisons chaque jour la commémoration de la mort de Christ. Nous offrons toujours le même sacrifice, ou plutôt nous célébrons tous les jours la mémoire de ce sacrifice une fois consommé [3]. » Augustin s'exprime de même : « Les chrétiens, dit-il, par l'oblation du corps et du sang de Christ et par la participation à ces symboles, célèbrent la mémoire du sacrifice de Christ, accompli une fois pour toujours [4]. » Et ailleurs [5] : « L'objet du sacrement est le corps spirituel de Christ figuré par le pain et le vin..... C'est une faiblesse servile que de prendre les signes pour la chose signifiée, de s'imaginer que celui qui ne possède pas le Christ dans son cœur peut se vanter dans la Cène de manger sa chair et de boire son sang. » — « Le vrai sacrifice [6] consiste dans tout ce que fait une âme enflammée de l'amour divin pour prouver à Dieu son dévouement, etc. »

Mais le mot de *sacrifice*, appliqué au rite de l'eucharistie, ne devait pas tarder à être pris dans un sens plus littéral. Ces païens à peine devenus chrétiens, habitués à voir dans l'immolation des victimes l'acte religieux par excellence, ces hommes, qu'on avait eu tant de peine à faire renoncer à leurs rites sanglants, qu'on retrouvait sans cesse dans leurs temples, occupés à quelques sacrifices, étaient trop disposés à en chercher l'équivalent dans leur nouveau culte, pour que cette satisfaction leur fût longtemps refusée, et que les docteurs de l'Église eux-

[1] Ambroise, *De obitu Satyri*. Voy. de même Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 47. Théodoret, *Hist. eccles.* III, 3. Chrysostome, *Ad pop. Ant. ad fin.*

[2] Voy. t. I, p. 158-159.

[3] Chrysostome, *Hom. 17 in Heb.*, § 3.

[4] Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 18, 21. Voy. de même, Ep. 98, § 9.

[5] Ibid., *De civit. Dei*, XXI, 25.

[6] Ibid., X, 6.

mêmes n'adoptassent un point de vue si propre d'ailleurs à relever aux yeux de la multitude, en même temps que l'importance du sacrement, la dignité du sacerdoce, et qu'on n'en vînt ainsi, par degrés, à montrer dans la Cène un renouvellement du sacrifice accompli sur le Calvaire, et dans les éléments qui s'y distribuaient une victime réellement et perpétuellement immolée pour les transgressions de l'humanité.

Ce qui, chez Ambroise, Jérôme, Chrysostome, Augustin, n'était peut-être encore qu'un symbole, une métaphore édifiante, prend chez leurs successeurs la consistance d'un dogme; la Cène est transformée en un vrai sacrifice qui, par le seul fait de sa célébration, obtient le pardon à ceux à l'intention desquels il est offert. Ainsi le déclarent formellement Césaire, évêque d'Arles[1], et le pape Grégoire le Grand[2]. « La victime, dit ce dernier, offerte sur l'autel avec larmes et bénignité de cœur, nous aide tout particulièrement à obtenir le pardon de nos fautes, puisque celui qui est ressuscité en soi d'entre les morts et qui déjà ne meurt plus, souffre de nouveau dans son sacrement. Autant de fois nous lui offrons la victime de sa passion, autant de fois nous renouvelons sa passion pour l'absolution de nos fautes. »

Bien plus, l'eucharistie ne suppose plus nécessairement pour sa célébration une assemblée de fidèles, ni même la présence de ceux qui doivent en recueillir les fruits; il suffit que leur nom soit mentionné dans la prière d'intercession qui y est prononcée. Aussi les morts en profitent-ils aussi bien que les vivants. L'idée déjà émise par Tertullien, que les morts recevaient une espèce de soulagement des prières de leurs frères, et que leur résurrection en était accélérée, s'accrédita de plus en plus depuis le IVme siécle, et fut appliquée tout particulièrement aux prières et aux offrandes présentées en leur faveur dans le saint sacrement. C'est dans ce sens que parle Cyrille de Jérusalem[3]. « Nous croyons, dit-il, que nos prières ont de grands avantages pour ceux qui en sont l'objet, surtout lorsqu'elles ont lieu dans le grand et solennel sacrifice de l'autel. » Saint Augustin, cependant, ne leur attribuait une efficace expiatoire que pour ceux qui ne s'étaient pas entièrement plongés dans le péché. Pour que les prières et les offrandes soient à un homme

[1] *Hom.* 7, *De Paschâ.*

[2] Grégoire le Grand, *Moralia*, XXII, 26: *Quotidianum immolationis sacrificium.*

[3] *Catech.* 23, § 9-10.

d'un vrai secours, il faut, dit-il, qu'il se soit amassé un certain mérite dans la vie présente [1].

Le seul théologien qui, dans cette période, ait nié positivement l'efficace des prières et des offrandes pour les morts, c'est ce même prêtre arien Aérius, que nous avons vu déjà s'élever contre la suprématie de l'épiscopat sur la prêtrise. « Pourquoi, disait-il, prier pour les morts? Quand le vivant prie ou présente son offrande, quel fruit peut-il leur en revenir ? S'il leur en revenait quelqu'un, il leur suffirait de se faire des amis qui prient pour eux, afin que la peine de leurs péchés leur fût épargnée. » Ce propos, tout sensé qu'il était, lui attira les vives censures d'Augustin et d'Épiphane, qui tous deux l'inscrivirent dans leurs catalogues d'hérétiques [2].

Depuis Grégoire le Grand, la sainte hostie fut habituellement donnée aux mourants comme *viaticum*, et même placée sur la poitrine des excommuniés à l'heure de la mort, et enterrée avec eux [3]. Grégoire rattacha étroitement la nécessité des prières pour les morts à sa doctrine du purgatoire.

La complication que nous venons de voir s'introduire dans toutes les parties du culte chrétien donna lieu à la composition des liturgies et des rites destinés à le fixer.

Le mot λειτουργία désignait originairement chez les Grecs une charge publique et l'exercice de cette charge, et dans un sens restreint, le service de la divinité. C'est dans ce sens que Julien l'emploie en parlant des prêtres [4]. C'est dans ce sens aussi que l'emploie le Nouveau Testament pour désigner les fonctions des prêtres juifs dans le temple, et les charges sacrées dont s'acquittaient dans l'église les prêtres ou les diacres [5]. Plus tard, on s'en servit par extension pour désigner la forme du service divin, puis le formulaire qui servait à le régler. Dans les premiers siècles, de semblables formulaires n'avaient point été jugés nécessaires pour un culte simple, dont l'ordre et la forme pouvaient être laissés à l'arbitre de chaque officiant. Les prétendues liturgies de

[1] Augustin, *Enchirid. ad Laur.*, c. 29.
[2] Augustin, *De hæres.*, c. 53. Épiphane, *Hær.* 75.
[3] Grégoire le Grand, *Dial.* 4, c. 55.
[4] λειτουργούς τῶν θεῶν. Julian., *Opp.*, t. 1, *Fragm.*, p. 543.
[5] Act. XIII, 2.

saint Marc, de saint Pierre, de saint Jacques, que certaines églises affirmaient posséder, sont toutes postérieures au concile de Nicée, dont elles reproduisent les formules caractéristiques.

C'est au milieu du IVme siècle environ qu'on rapporte la rédaction authentique des premières liturgies, dont Cyrille de Jérusalem (vers 360), Basile de Césarée (vers 370), Chrysostome (vers 400) sont cités comme les auteurs, non sans doute qu'ils les eussent composées pour l'usage général, mais en tant qu'on adopta peu à peu en orient les formulaires qu'ils avaient écrits pour leur propre usage, et qui se recommandaient de leurs illustres noms[1]. Le concile de Carthage, tenu en 407, interdit de prononcer à l'autel aucune prière ou préface qui n'ait été recueillie par les plus habiles et approuvée par lui-même. D'autres conciles reproduisirent le même règlement.

En occident, l'église de Milan paraît avoir eu la première une liturgie fixe, qui fut, ainsi que son hymnologie et sa psalmodie, empruntée par Ambroise aux églises d'orient; aussi diffère-t-elle notablement de la liturgie romaine. A Rome, Léon le Grand est le premier pape qui ait fixé la forme du culte par une liturgie; elle porte le titre de *canon missæ*. Après lui, de nouveaux rites s'étant introduits dans le culte romain, Gélase Ier révisa l'ouvrage de son prédécesseur, et donna, sous le nom de *Sacramentarium* (an. 492-6), une nouvelle liturgie qui supplanta celle de Léon, mais qui, à son tour, fut supplantée par celle de Grégoire le Grand, plus courte qu'elle, comme nous l'avons dit (d'où lui vint le nom de *Breviarium*), et qui, grâce aux efforts des papes, s'accrédita dans tout l'occident. Grégoire Ier, ainsi qu'Adrien son successeur, condamna expressément le rite ambroisien, qui ne se maintint à Milan qu'à l'aide de prétendus miracles.

Pour achever la description des nouvelles formes que revêtit le service divin, il nous reste à parler des lieux et des temps qui lui étaient consacrés.

3. LIEUX CONSACRÉS AU CULTE

Lorsque les empereurs romains eurent assis avec eux sur le trône l'Église de Jésus-Christ, il fut entendu qu'elle devait à la fois participer

[1] Voyez aussi les prétendues *Constitutions apostoliques*, liv. 7 et 8.

et contribuer à la splendeur de l'empire. Les largesses qu'ils lui accordèrent et les richesses qu'elle acquit d'autre part semblèrent ne pouvoir trouver de plus noble emploi que dans la construction d'édifices sacrés dont la magnificence éclipsât aux yeux des païens celle de leurs anciens temples et dédommageât les nouveaux convertis de ceux qu'on leur enlevait[1]. L'art, précédemment dédaigné, si ce n'est même repoussé comme auxiliaire de l'idolâtrie, reçut dès lors droit de cité dans l'Église, et bien qu'épuré chez elle par l'influence de l'Évangile, y prit une place, un développement que certains de ses ennemis lui reprochèrent et que ses conducteurs eux-mêmes trouvèrent parfois excessif. Ambroise, Jérôme, Isidore de Péluse, Chrysostome donnèrent, à cet égard, de sages conseils[2] qui ne furent que rarement suivis.

Les églises abattues par les ordres de Dioclétien furent reconstruites sur un plus vaste plan, plus richement décorées. D'autres furent élevées en grand nombre par les ordres de Constantin et de sa mère, à Rome, celles du Vatican et de Saint-Jean de Latran, à Jérusalem, sur le lieu présumé du saint Sépulcre, où Adrien avait, dit-on, fait bâtir un temple à Vénus, puis sur le mont des Oliviers, à Bethléem, etc. Les successeurs de Constantin imitèrent son exemple, Justinien, entre autres, qui se distingua par le grand nombre d'édifices chrétiens qu'il fit construire, et surtout en 538 par l'érection de sa fameuse basilique de Sainte-Sophie dont la magnificence fut telle, qu'à sa dédicace le prince put dire : « Salomon, je t'ai vaincu. » 525 ecclésiastiques étaient attachés au service de cette cathédrale ; 40,000 livres pesant d'argent avaient été employées à la seule décoration du maître-autel.

Souvent aussi les empereurs consacraient au service du culte chrétien d'anciens temples païens dont on faisait disparaître les autels, les statues et que l'on purifiait par une dédicace solennelle ; tels furent, pour ne citer que quelques exemples au milieu de beaucoup d'autres,

[1] Voyez l'avis de Constantin sur ce sujet à l'occasion de l'église du St-Sépulcre (Théod., I, 16).

[2] « Que les prêtres, dit Ambroise, ornent le temple de Dieu, cela est convenable, pourvu que ce soit sans superfluité, sans excès et sans préjudice pour les pauvres » (*De offic.*, II, 21). « Ne croyons pas, dit Chrysostome, qu'il suffise pour le salut d'orner l'autel de vases enrichis de pierres précieuses, avec de l'argent peut-être extorqué aux veuves et aux orphelins. Veux-tu honorer le sacrifice de Christ ? Offre-lui ton âme en sacrifice. C'est cette âme qu'il te faut enrichir » (*In Matt.*, *Hom.* 50).

le temple de la fortune à Antioche, converti en une église dédiée à Saint-Ignace, celui de Bacchus à Alexandrie, à Rome, le Panthéon, le temple de Romulus et de Rémus qui devint celui des Saints-Côme et Damien, etc.

Cependant, comme le remarque Milman[1], la différence essentielle entre les deux cultes devait en introduire une correspondante entre leurs architectures respectives. Le culte chrétien demandait une enceinte mieux close, où la voix pût être plus distinctement entendue, et où les fidèles, à l'abri des intempéries et de l'intrusion des profanes, pussent écouter sans être troublés, les lectures, les prières, la prédication. Il y fallait encore des jours nombreux et bien ouverts. Aussi adopta-t-on préférablement, surtout en occident, comme remplissant ces conditions diverses, la forme des basiliques romaines ou palais de justice[2]. On prit donc volontiers possession de celles-ci pour les transformer en églises, ce qui fait dire au poète Ausone, s'adressant à l'empereur Gratien : « Cette basilique, jadis toute consacrée aux affaires, ne retentit plus que de vœux *pro salute tuâ.* » Mais ces prises de possession ne furent que transitoires. Les basiliques chrétiennes furent bâties de préférence sur les tombeaux des martyrs, à distance, par conséquent, des basiliques civiles, mais l'usage se maintint de leur en donner la forme et le nom. C'étaient donc des édifices rectangulaires, percés de larges fenêtres[3], divisés à l'intérieur par trois ou cinq rangs de colonnes, et terminés à l'orient par une abside ou construction ovale ou semi-circulaire peu saillante qui formait le fond du sanctuaire. La victoire remportée par Constantin sous la bannière de la croix, en fit, dès cette époque, adopter quelquefois la forme, non pas, comme plus tard, saillante au dehors, mais marquée au dedans par un transept compris entre la nef et le chœur. La basilique de Saint-Paul, à Rome, bâtie en 386, servit de modèle pour les églises en croix latine, savoir à bras inégaux. En orient,

[1] Milman, *History of Christianity*, I, p. 346.

[2] Voy. *Revue Britannique*, 1845, p. 105-110. Lenoir et Jones font remarquer l'analogie complète que les plus anciennes basiliques chrétiennes de Rome, St-Laurent, St-Clément, Ste-Agnès, St-Paul, Ste-Marie Majeure présentent avec l'ancienne basilique romaine Émilia, telle qu'on la voit sur un ancien plan de Rome. Voyez Rheinwald, *Archæologie;* Lenoir, *Architect. monastique;* Jones, *Architect. rel. de l'Italie.*

[3] Dès le IV[me] siècle, ces fenêtres étaient quelquefois garnies de vitraux coloriés, comme ceux dont parle Prudence (Lenoir, p. 146).

pour moins s'écarter de la forme ronde ou octogone propre au type ancien, on préféra la croix grecque à bras égaux. L'église de Sainte-Sophie à Constantinople, et celle de Saint-Marc à Venise, en sont aujourd'hui les principaux types.

Quant à la distribution intérieure de l'édifice, elle demeura à peu près ce qu'elle était au IIIme siècle. On y distinguait de même le chœur réservé aux ecclésiastiques, la nef destinée aux simples fidèles et le vestibule ou portique qu'occupaient les catéchumènes, les étrangers et les pénitents. Le chœur ou sanctuaire était d'ordinaire élevé de quelques degrés au-dessus de la nef. Il en était séparé par une grille (*cancellum*) devant laquelle un rideau était quelquefois tendu pour cacher les éléments de la cène avant leur consécration. Le maître-autel en occupait le centre, élevé lui-même au-dessus du pavé du sanctuaire, et de chaque côté étaient placées des tables où l'on déposait les vases sacrés.

Selon l'orientation des basiliques, ordonnée par les constitutions apostoliques, et observée dans celle de Tyr, bâtie en 313, le fond de l'église était tourné à l'orient : le prêtre, à l'autel, regardait le peuple. Cet autel, dans l'origine, était en bois ; les anciens chrétiens y attachaient même quelque importance, d'après cet adage : « Du bois (de la croix) nous vient le salut. » Depuis Constantin, l'on commença à élever des autels en pierre, lesquels devinrent toujours plus communs et même furent exclusivement admis en occident depuis le commencement du VIme siècle. Les grecs seuls ont conservé l'usage des autels en bois. Dans l'origine, il n'y avait qu'un autel par église, quelquefois même un seul autel pour tout un diocèse, tant que subsista la coutume de faire consacrer par l'évêque seul les éléments de l'eucharistie. A Rome et à Alexandrie, vers le milieu du Vme siècle, l'eucharistie n'était encore célébrée que dans une seule église, même aux jours des plus grandes solennités. Aussi Léon le Grand voulait-il que, quand le peuple y accourait en foule, on réitérât le sacrifice autant de fois que l'église se remplirait. Mais à mesure que le régime paroissial s'étendit et se consolida, il y eut un autel dans chaque église. Puis on commença à en établir un plus grand nombre, probablement pour célébrer la sainte Cène sur les châsses de chacun des martyrs dont on y conservait les reliques. Ainsi, vers la fin du pontificat de Léon le Grand, nous voyons déjà en occident quelques exemples d'églises à plusieurs autels.

Les grecs ont conservé l'ancien usage qui n'en admet qu'un seul dans chaque église.

Autour de l'autel et adossés aux parois de l'hémicycle étaient rangés les sièges des ecclésiastiques [1]. La nef s'étendait de la grille du sanctuaire jusqu'à la grande porte ouverte vis-à-vis. Près de la grille (*cancellum*)ét ait un siège élevé pour les chantres, et à côté l'*ambon* ou *pulpitum* qui servait à la lecture des Livres saints, quelquefois aussi à la prédication, depuis que l'agrandissement des églises ne permettait plus de prêcher ou de lire du milieu du sanctuaire. C'est de cette disposition nouvelle qu'est venu le nom de *cancellum* donné quelquefois à la chaire. Il y avait dans la nef des places séparées pour les hommes et pour les femmes, conformément à la mode juive [2]. Il y en avait aussi pour les femmes mariées et pour les vierges consacrées à Dieu ; près de la grille étaient des sièges réservés pour les rois [3], les gouverneurs, les magistrats, les ecclésiastiques et les moines ; il y en avait enfin près de la porte pour les catéchumènes et les classes supérieures de pénitents, pendant la partie du service à laquelle ils pouvaient assister. Les sous-diacres, les portiers, les acolythes étaient particulièrement chargés d'assigner à chacun sa place et de maintenir l'ordre pendant le service divin. Enfin, en dehors de l'église proprement dite, le vestibule, qui communiquait avec elle par la grande porte et par d'autres portes latérales, était soutenu ordinairement par des colonnes. Là se tenaient les catéchumènes et les pénitents pendant la messe des fidèles *(missa fidelium)*, à laquelle ils ne pouvaient assister.

Des deux côtés du bâtiment ou derrière le pourtour de l'abside étaient groupées ordinairement des pièces destinées à différents usages : le *vestiaire*, le *trésor* (γαζοφυλάκιον), les *pastophories*, demeures des gardiens et des portiers, ou plutôt, des espèces de sacristies où l'on gardait les vases sacrés *(diaconium, sacristia)*, la *bibliothèque* où l'on conservait, outre les originaux et les traductions des Livres saints, les liturgies, les lectionnaires et des ouvrages pour aider à l'explication des Écritures, des catéchèses, des homélies et divers traités théologiques,

[1] Voyez dans l'ouvrage de Lenoir et dans la *Revue britannique* (novembre 1845) le dessin du chœur du dôme de Torcello, construit dans les lagunes de Venise.

[2] Milman suppose que les femmes se plaçaient, ainsi que dans les synagogues, sur une galerie un peu élevée.

[3] Théodoret, V, 29.

enfin les *prisons*, pour les serviteurs de l'église qui ne s'acquittaient pas fidèlement de leurs fonctions *(carceres ecclesiæ)*. Les *écoles ecclésiastiques*, soit épiscopales, soit paroissiales, étaient aussi attenantes à l'église.

Le plus important de tous ces bâtiments accessoires, rapprochés du reste de l'édifice, était le *baptistère*, isolé cependant, parce que les catéchumènes devaient être initiés avant de pénétrer dans l'enceinte de l'église, bâtiment circulaire ou octogone qui servait, soit à l'instruction des catéchumènes, soit principalement à leur admission dans l'Église au moyen des fonts baptismaux *(piscina)* placés au centre. Nous verrons tout à l'heure qu'un certain jour dans l'année était fixé pour le baptême des nouveaux fidèles. Leur nombre devint si considérable depuis Constantin[1] que l'enceinte des églises n'y put plus suffire; c'est ce qui donna lieu, dès le IVme siècle, de construire auprès des églises cathédrales, dans les grandes villes, des baptistères assez vastes pour qu'on pût, comme à Chalcédoine, y assembler des conciles. On voit encore de ces anciens édifices à Pise, à Florence, et surtout à Rome, celui de Saint-Jean de Latran, bâti, dit-on, par Constantin, peut-être aussi l'église de Sainte-Constance qu'on croit avoir servi de baptistère à celle de Sainte-Agnès[2]. Mais, lorsque la presque totalité de la population fut devenue chrétienne, et à mesure que la coutume de baptiser les petits enfants fut plus généralement admise, les baptistères devinrent inutiles et les fonts baptismaux furent transportés à l'entrée des églises, soit cathédrales, soit paroissiales. Ce changement date du VIme siècle.

L'église, avec tous ces bâtiments accessoires y attenants, était ordinairement construite au milieu d'une place précédée d'une avant-cour *(ara Dei, atrium)*, dont le pourtour intérieur formait souvent un portique soutenu par des colonnes comme dans l'église de Saint-Ambroise, à Milan. Là se tenait la classe tout à fait inférieure des pénitents. — Au milieu de la cour était un bassin ou réservoir où, conformément à

[1] Du temps de Chrysostome il y eut jusqu'à 3000 adultes baptisés à Antioche, la veille de Pâque; c'étaient les recrues de l'année.

[2] La forme circulaire de ces édifices permettait de faire servir à cet usage d'anciens temples païens; ainsi, l'église de Ste-Constance passait pour avoir été autrefois un temple de Bacchus, à cause des couronnes de pampre peintes sur la frise intérieure.

l'usage juif et païen, on se lavait les mains avant d'entrer dans le temple [1].

Dans les églises latines, le faîte conservait la forme d'un toit ordinaire, en charpente, couvert tantôt de tuiles, tantôt de bronze doré, quelquefois lambrissé et doré en dedans, mais dont les solives restaient saillantes. Dans les églises grecques, plus petites et de forme ronde, la coupole remplaçait le toit; elle était soutenue sur quatre piliers et figurait la voûte céleste. La croix était placée comme ornement, dans différentes portions de l'édifice, tantôt à l'entrée, tantôt sur l'autel, tantôt peinte à la voûte du sanctuaire à la place qu'occupait, dans les anciennes basiliques, l'*augusteum*, image des empereurs. Depuis le IVme siècle, l'usage s'introduisit aussi de peindre sur les murs et les voûtes de l'abside la Trinité ou la figure du Sauveur juge du monde et sur les murs intérieurs de la nef des tableaux représentant, soit les principaux traits de l'histoire sacrée, soit les hauts faits et les souffrances du martyr auquel l'édifice était dédié; ils étaient accompagnés de vers et de distiques où ces faits étaient célébrés par les Paulin, les Prudence, les Fortunat, les Sidoine. C'était, comme l'expose avec assez de détails Paulin, évêque de Nôle dans une de ses épîtres [2], et dans un poème en l'honneur de saint Félix [3], non seulement un embellissement pour les édifices consacrés à Dieu, mais encore un moyen d'instruction et d'édification pour la foule ignorante que le simple récit de ces faits n'aurait pas assez frappée et qui pouvait encore moins s'en pénétrer par la lecture.

Déjà quelque temps avant Paulin, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Basile [4] nous parlent des tableaux placés de leur temps dans les églises des martyrs; Nilus et Augustin eux-mêmes, quoique opposés au culte des images, louent de semblables peintures [5] et Grégoire le Grand réprimanda Serenus [6] évêque de Marseille qui, témoin des abus auxquels donnèrent lieu de telles représentations, les avait fait dispa-

[1] Volbeding, I, p. 363. *De lotione manuum.* Plus tard, ce réservoir fut transporté dans le portique et de là dans l'église, ou remplacé par le bénitier.

[2] Paulin, ep. II, lib. 12.

[3] *Carmen natal. Felic.*, 6.

[4] *Orat. in S. Barlaam.*

[5] Augustin, Serm. 94. *Contra Faustum*, 22, 73. Nilus, Ep. IV, 61.

[6] Grégoire le Grand, lib. IX, ep. 105.

raître dans son diocèse [1]. Aussi Grégoire se réjouit-il d'apprendre que la plupart des chrétiens de Marseille avaient quitté la communion de Serenus. On nomme encore le persan Xenaïas, évêque d'Hiérapolis, comme ayant combattu les images. Il disait que les anges étant incorporels, on ne pouvait leur donner des corps et que Jésus-Christ ne devait être honoré sous aucune image, mais en esprit et en vérité.

Les images dont nous venons de parler étaient ordinairement peintes à l'encaustique sur des murailles ou des tablettes enduites de cire fondue et qu'on revêtait de dessins colorés. Dans les églises les plus riches, celle de Sainte-Sophie, par exemple, elles étaient en mosaïque, surtout dans le sanctuaire. Dans l'antique basilique de Saint-Paul hors des murs, à Rome, on voyait sur le grand arc de la nef principale une mosaïque exécutée sous Léon le Grand, représentant Jésus-Christ avec les vingt-quatre vieillards, et les apôtres saint Pierre et saint Paul. Quant à l'art de la sculpture, il était encore généralement repoussé par l'Église chrétienne comme directement contraire à la lettre du décalogue qui défend les images taillées.

Les églises nouvellement construites et décorées étaient consacrées à Dieu de la manière la plus solennelle, par un jour de fête publique dont on célébrait ordinairement l'anniversaire. Par cette consécration, l'édifice était censé revêtir un caractère de sainteté qu'il n'avait point auparavant et devenir plus propre que tout autre lieu au culte de la Divinité, préjugé contre lequel s'éleva en vain Chrysostome. L'huile même des lampes qui y brûlaient, passait pour opérer des guérisons miraculeuses [2].

4. TEMPS CONSACRÉS AU CULTE

On a vu que les premiers chrétiens n'attachaient aucune importance à la distinction des jours, et les considéraient tous comme également consacrés au Seigneur. Ce n'était qu'insensiblement que certains jours dans la semaine et dans l'année, rappelant l'anniversaire d'événements importants ou glorieux pour l'Église, avaient été plus particulièrement

[1] *Aliud est enim*, lui dit-il, *picturam adorare, aliud per picturæ historiam quid sit adorandum addiscere, nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis præstat pictura cernentibus.*

[2] Augustin, *De civit. Dei*, XXII, 9.

désignés pour la célébration du culte ; mais ces jours étaient encore en petit nombre et fêtés avec simplicité. La solennisation n'en était pas encore regardée comme absolument obligatoire ; l'époque même n'en était pas toujours fixée d'une manière uniforme pour toutes les églises, et une certaine liberté était encore laissée aux chrétiens à ces différents égards. Au IVme siècle, Jérôme, Chrysostome, Augustin parlent encore quelquefois de l'égalité des jours au point de vue chrétien[1]. Socrate, à l'occasion des controverses sur la fête de Pâque, rappelle que saint Paul avait défendu aux fidèles de se disputer sur l'observation de certaines fêtes, que les apôtres mêmes n'ont pensé à en ordonner aucune, que l'établissement n'en a eu lieu qu'après eux, et non point par une loi, mais seulement par la coutume. Il fait ressortir les nombreuses différences d'usages qui existent encore entre les églises, et conclut qu'on devrait leur laisser à cet égard une grande liberté.

Mais ce n'étaient plus là que des voix isolées et de rares réclamations qui se perdaient au milieu de l'invasion du formalisme. Depuis le commencement du IVme siècle, on attache toujours plus de prix à l'uniformité en matière de culte ; la célébration des temps consacrés devient toujours plus obligatoire ; les conciles de Sardique, en 347, de Laodicée (entre 357 et 367), prononcent des peines ecclésiastiques contre ceux qui ne se seront pas rendus à l'église le dimanche et les jours de fêtes. Le nombre de ces jours fériés augmente sans cesse, à mesure que l'on cherche à détourner les païens convertis de leurs anciennes fêtes, et à les en dédommager par l'établissement de fêtes nouvelles. De plus en plus aussi l'on donne à ces fêtes une pompe semblable à celle du paganisme, en ornant les autels et les temples de guirlandes et de fleurs, et en s'y rendant en processions splendides.

Entrons dans l'énumération des jours solennisés, soit dans chaque semaine, soit dans le courant de l'année.

a. *Fêtes hebdomadaires.*

La coutume de solenniser le mercredi et le vendredi sous le titre de *dies stationum*, et comme jours de jeûne, déjà usitée dans la période précédente, se perpétua encore quelque temps[2], mais se perdit peu à

[1] Jérôme, *in Ep. ad Galat.*, c. 4. Chrysostome, *in Pentec. hom.* 1. Augustin, *in Psalm.* 41, 69. *Ep. ad Januar.*

[2] Augustin, Ep. 36, § 30.

peu dans la plupart des églises. De ces deux jours, le vendredi seul demeura bientôt consacré par le jeûne à la commémoration des souffrances de Christ [1]. A Antioche et à Constantinople on jeûnait et on célébrait la communion ce jour-là.

Dans la plupart des églises d'orient, et à leur imitation dans celle de Milan, on continua de fêter le samedi, comme le dimanche, par des assemblées religieuses où l'on prêchait et où l'on célébrait la communion, en évitant surtout de jeûner ce jour-là. Dans quelques églises d'occident, au contraire, notamment dans celle de Rome, en souvenir, disait-on, de la sépulture du Sauveur, mais plutôt, sans doute, pour mieux se distinguer des juifs, on persista à jeûner le samedi. Celle d'Afrique était partagée sur ce point, et de là surgirent des controverses qu'Ambroise, Jérôme, Augustin, etc., cherchaient sagement à pacifier par la voie la plus libérale, en déclarant que chaque église devait demeurer maîtresse de conserver son ancienne coutume. Ambroise disait que pour lui il ne jeûnait point à Milan le samedi, mais qu'il se faisait un devoir de jeûner ce jour-là quand il venait à Rome; Augustin se plaignait qu'on troublât les esprits des faibles par des disputes sur une coutume au sujet de laquelle l'Évangile ne déterminait rien [2]. Quant aux évêques de Rome, dominés comme autrefois par leur point de vue administratif et par leur persistance à se regarder comme les seuls et légitimes dépositaires de la tradition des apôtres, ils réglementèrent sur cet objet, comme ils l'avaient fait dès le IIme siècle sur la question de la Pâque. Digne successeur de Victor, Innocent Ier, dans ses décrétales adressées à l'évêque d'Espagne, Decentius, décida que le sabbat serait consacré au jeûne, aussi bien que le vendredi, alléguant que ce jour où Jésus-Christ était descendu aux enfers, devait être complètement distingué de celui de sa résurrection. Nous voyons aussi Grégoire le Grand s'emporter contre ceux qui se permettaient de chômer le samedi, les

[1] On assure que ce fut pour remplacer les jeûnes du mercredi de chaque semaine qu'on institua les jeûnes des Quatre temps ou des Quatre saisons, dont on voit la première mention sous Léon le Grand (Volbeding, I, 44).

[2] Augustin, Ep. 36, § 32. Ep. 54 *ad Januar*, § 3. Il réfuta un prêtre de Rome qui avait traité de *ventricolæ* ceux qui ne jeûnaient pas le samedi, et lui demanda si l'on était aussi *ventricola* pour faire gras le dimanche (Ep. 30, § 3, 10, 11. Ep. 50, § 3). D'un autre côté, Augustin tança sévèrement, comme adorateurs secrets de Jupiter, des chrétiens qui chômaient le jeudi au lieu du dimanche. Il voulait même qu'on les battît de verges (Serm. 25).

appelant sectateurs de l'Antechrist. Ce fut dans la suite un des sujets ou des prétextes du schisme d'orient.

Quant au dimanche, il demeura dans toutes les églises le jour principalement consacré au service divin. Il était réputé scandaleux de jeûner ce jour là [1]. L'usage d'y interrompre tout travail fut, comme on l'a vu, sanctionné pour la première fois en 321 par Constantin, qui ordonna pour ce jour la fermeture des tribunaux et la cessation de tous les offices et travaux publics, exceptant néanmoins l'émancipation des esclaves et les travaux des champs, dans les cas où la récolte ou les semailles risqueraient de souffrir de cette interruption [2]. On en excepta encore les enquêtes sur la fidélité des agents chargés du transport des grains pour la nourriture du peuple, et les visites que les juges devaient faire dans les prisons, pour s'assurer si les prisonniers y étaient traités avec humanité.

L'autorité ecclésiastique joignit sa sanction à celle de l'autorité civile, mais toutefois sans exagération. Le concile de Laodicée (can. 29), après avoir tancé ceux qui judaïsaient en chômant le samedi plutôt que le dimanche, ordonne de chômer ce dernier jour *autant qu'il leur serait possible.* En 538, le troisième concile d'Orléans (can. 28) s'éleva contre quelques personnes qui cherchaient à persuader au peuple qu'on ne pouvait le dimanche faire travailler les bœufs ni les chevaux, ni rien préparer pour sa propre nourriture, ni vaquer à aucun soin, même de propreté. Comme c'est là, dit le concile, une pratique beaucoup plus juive que chrétienne, nous ordonnons que tout ce qui a été permis jusqu'à présent le dimanche, le soit encore.

L'Église et l'État furent encore plus unanimes à interdire le jour du dimanche les récréations publiques incompatibles avec sa sanctification, particulièrement les spectacles qui, dans ce temps-là, se donnaient en plein jour, demeuraient ouverts toute la journée et étalaient une licence parfois scandaleuse. « Nous réitérons, dit à cet égard Théodose le Grand, en 386 [3], une loi déjà prescrite depuis longtemps : c'est que personne, le jour du soleil, ne donne des spectacles au peuple, afin de conserver intacte la solennité de ce jour. » Le concile de Carthage, en 401 (c. 5), observant que les dimanches et

[1] Augustin, Ep. 36, § 10, 27.
[2] *Cod. Theod.*, III, 12, l. 3 ; VIII, 1.
[3] Ibid., XV, 5, l. 2.

jours de fête le peuple accourait plus volontiers au cirque qu'à l'église, résolut de demander que tous jeux et spectacles fussent interdits ce jour-là, et ce fut probablement par égard pour cette demande que l'an 425 [1] parut, dans le même sens, un édit reproduit encore l'an 469 [2], avec cette clause que, si les solennités de la fête de l'empereur tombaient sur le dimanche ou sur quelqu'une desprincipales fêtes chrétiennes, elles fussent renvoyées à un autre jour.

b. *Fêtes annuelles.*

Depuis la dispute si imprudemment engagée par le pape Victor à la fin du IIme siècle, et qui n'avait pas eu de résultat, le jour de la Pâque était demeuré au libre choix des différentes églises. Les unes la célébraient le même jour que les juifs, le 14 du mois de mars, ou à la pleine lune de mars; les autres, en bien plus grand nombre, grâce à la prépondérance de l'élément ethnico-chrétien en occident, surtout à Rome, célébraient la Pâque le premier dimanche après, ou le suivant, si le premier dimanche coïncidait avec la Pâque des juifs. Le concile d'Arles, en 314, tâcha d'établir l'uniformité à cet égard par un règlement qui ne fut point respecté des églises d'orient. Il ne fallait rien moins pour y réussir que la voix d'un empereur et le décret d'un concile œcuménique. Constantin, instruit de cette divergence entre les sujets de son empire, sur le jour de la plus grande fête de la chrétienté, en fut profondément surpris; ce fut pour lui un sujet de scandale d'apprendre que le même jour joyeusement solennisé par quelques-uns, comme celui de la résurrection de Christ, pût être pour d'autres un jour de jeûne. Il tâcha [3] par l'entremise d'Osius, évêque de Cordoue, d'amener les diverses églises à s'accorder sur ce point. Mais les tentatives d'Osius échouèrent, et ce fut en grande partie pour terminer ce différend que Constantin convoqua en 325 le concile de Nicée. La majorité se prononça en faveur de l'usage de Rome; elle jugea que le repas de la Pâque juive avait perdu son ancienne importance, que l'essentiel pour la chrétienté était de commémorer les souffrances et la résurrection du Sauveur, que celle-ci ne pouvait être fêtée un autre jour qu'un dimanche, et qu'enfin

[1] *Cod. Theod.*, ibid., 1, l. 5.
[2] *Cod. Just.*, III, 12.
[3] Théodoret, I, 10.

il fallait, par cette différence, « rompre solennellement avec un peuple parricide et maudit. » Mais comme, en rompant avec la fête juive, on en conservait le nom et même plusieurs rites, c'en était assez pour donner lieu à quelques personnes de soulever cette question [1] : pourquoi la Pâque chrétienne ne revient-elle pas à un jour fixe comme Noël à l'anniversaire de la naissance de Christ? Si c'est à cause du sabbat et de la lune que cette fête est mobile pour les juifs, que nous importent à nous, chrétiens, disciples de saint Paul, la lune et le sabbat? Augustin, embarrassé par cette question, répond que la pâque ne vient pas de πάσχειν et n'est pas la commémoration des souffrances de Christ, mais vient de l'hébreu *passage* et désigne ainsi le passage de Christ de la mort à la vie, ou celui du chrétien à la vie spirituelle, que dès lors l'époque doit en être marquée par la nouvelle lune, tomber entre le 14 et le 21 de cette lune et sur la troisième semaine, à cause de la sainteté des nombres 3 et 7 [2]. Mais ces raisons ne parurent pas suffisantes à tous, et quelques églises crurent qu'il était plus logique de fêter la résurrection de Jésus-Christ à son véritable anniversaire.

Quant à la décision du concile de Nicée, elle fut notifiée aux églises, soit par une adresse du concile lui-même, soit par une lettre de Constantin qu'Eusèbe et Socrate nous ont conservée et qui, quoique assez acerbe contre les partisans de l'usage juif, ne renfermait cependant contre eux aucune sanction. Le concile d'Antioche en 341 fut le premier qui déclara exclus de l'Église ceux qui oseraient violer le décret du saint concile touchant le jour de la Pâque, et le concile de Laodicée les mit au nombre des hérétiques sous le nom de *Quartodécimains,* qui leur fut alors appliqué pour la première fois. Une petite secte de quartodécimains demeura répandue dans quelques villes d'orient et surtout à Antioche; elle fut frappée de plusieurs édits civils très rigoureux. Parmi ceux qui restèrent fidèles à l'usage juif, il faut encore compter les Audiens, sectateurs d'Audius, ascète de Mésopotamie, qui, séparé de l'Église en 340, conserva les usages anciens de l'orient relativement à cette fête.

Au reste, toute cause de dissentiment n'était pas encore écartée dans l'Église. Le concile de Nicée, en fixant à toute la chrétienté un même jour pour la célébration de la Pâque, savoir le troisième dimanche

[1] Augustin, Ep. 55, § 2.
[2] Ibid., § 9.

après la nouvelle lune ou le dimanche après la pleine lune de l'équinoxe du printemps, n'avait rien déterminé sur la manière de reconnaître ce jour. L'église d'Alexandrie, placée au siège des sciences astronomiques et mathématiques, calculait chaque année le jour de la pleine lune de Mars, communiquait par une circulaire ses résultats aux autres églises, dont la plupart, surtout en orient, admettaient de confiance ses calculs. Mais l'Église de Rome, toujours persuadée qu'elle pouvait se suffire à elle-même et donner des lois à toutes les autres, refusa d'admettre les calculs des alexandrins, et les siens étant fort imparfaits, il en résulta de nouveau, dans l'époque de la célébration de la fête, des différences assez notables, pour qu'en 387 elle tombât pour les romains le 21 mars, et pour les alexandrins le 25 avril. Chez les romains, les deux limites extrêmes des jours où la Pâque pouvait tomber (*termini pascales*) étaient le 18 mars et le 22 avril, chez les alexandrins, le 21 mars et le 25 avril. — De là de nouveaux différends qui ne cessèrent qu'au VIme siècle, lorsque Denys le Petit, voyant le cycle pascal de saint Cyrille près de finir en dressa, en 525, un nouveau pour lui faire suite, et fit adopter en occident le cycle de 95 ans usité chez les alexandrins. Cette manière de calculer la Pâque fut pour la première fois adoptée à Rome en 527; elle le fut un peu plus tard dans le reste de l'occident, sauf en Gaule et en Bretagne, où, jusque dans le VIIIme siècle, on suivit le canon pascal de Victorius d'Aquitaine, dressé l'an 457.

On se préparait à la Pâque, ainsi que dans la période précédente, par un jeûne destiné à rappeler celui de Jésus-Christ dans le désert, mais qui n'était encore, dans toutes les églises, ni d'une égale durée, ni d'une égale rigueur. Du temps de Socrate[1], on ne jeûnait à Rome que trois semaines; en Illyrie, en Achaïe et à Alexandrie, on en jeûnait six. D'autres commençaient leur jeûne sept semaines avant Pâque, et bien qu'ils ne jeûnassent que quinze jours, ils ne laissaient pas d'appeler, comme tous les autres, ce temps du nom de *Carême* (*Quadragesima*, *τεσσαρακοστή*). Depuis l'époque de Socrate, le jeûne de trois semaines à Rome fut porté à six; mais, comme les dimanches étaient exceptés, il ne restait que trente-six jours de jeûne. Ce ne fut que dans la période suivante, depuis Grégoire II, que, pour mieux rappeler le jeûne de

[1] Socrate, V, 22.

Jésus au désert, on compléta le carême par quatre jours supplémentaires.

Ce jeûne, de libre qu'il était précédemment, devint obligatoire dans la plupart des églises. On devait s'y abstenir de viande, d'œufs et de fromage. Les fidèles étaient invités à se préparer pendant ce temps-là à la célébration de la Pâque par une lecture plus assidue de la Bible, par des œuvres de bienfaisance, telles que le soin des malades, d'abondantes aumônes, plus de douceur envers les esclaves, et la réconciliation avec ses ennemis. Dans les églises des grandes villes, on célébrait alors un service divin tous les jours après midi; ce fut pendant le carême que Chrysostome prononça, devant le peuple d'Antioche, ses homélies sur la Genèse, et ses homélies plus fameuses encore sur les statues. Plusieurs conciles défendirent pendant le carême toutes réjouissances bruyantes, les noces et les fêtes des jours de naissance, et quelques empereurs suspendirent les procès criminels et les supplices[1]. Ces ordonnances furent le sujet d'une nouvelle opposition de la part d'Aérius. Il tenait ce jeûne obligatoire pour une coutume juive qui sentait l'esclavage de la lettre; il le voulait pleinement volontaire, et ses adhérents, pour constater leur liberté sur ce point, affectaient de jeûner le dimanche, et de ne se livrer ni le mercredi, ni le vendredi, ni pendant la semaine de Pâque, à aucune des austérités auxquelles s'assujettissaient les autres chrétiens. Aérius affirmait, au reste, que saint Paul avait proclamé l'abolition de la Pâque.

Le carême se terminait par ce qu'on appelait « la grande semaine. » Elle se distinguait par un culte quotidien matin et soir, par une retraite sévère, des jeûnes plus rigoureux, par une cessation complète des affaires civiles, et, sous certains empereurs, par des actes de clémence publique, comme le relâchement de quelques prisonniers. — Cette grande semaine, nommée aussi semaine de la passion, commençait par le dimanche des Rameaux, en mémoire de l'entrée de Christ à Jérusalem. Elle paraît avoir été célébrée en orient dès la fin du IVme siècle, en occident seulement depuis la fin du VIme. Épiphane est le premier qui en ait parlé; après lui, elle est mentionnée par Maxime de Turin, puis par Grégoire le Grand, qui en institua les processions ornées de rameaux.

[1] Conc. Laod., can. 52.

Les trois derniers jours de carême étaient les plus solennels. Le jeudi saint (*dies cœnæ domini, festum calicis* ou *panis*), consacré à la mémoire du dernier repas de Jésus avec ses disciples, était pour tous les fidèles un jour de communion. Le vendredi saint, dont Constantin ordonna la célébration générale, était appelé *parasceve*, parce que le vendredi chez les juifs s'appelait « préparation au sabbat, » et que le jour de la passion de Christ est ainsi désigné dans le quatrième évangile. C'était un jour de pénitence et de jeûne rigoureux ; dans les communautés de la Syrie on se rassemblait ce jour-là dans les églises consacrées aux martyrs, hors des villes, et l'on communiait le soir.

Le samedi saint était solennisé le matin par un jeûne général, et l'après-midi par le baptême des néophytes, qui revêtaient des habits blancs pour cette cérémonie. Le christianisme étant devenu la religion de l'Etat, toutes les villes étaient le soir brillamment illuminées : des colonnes de cire brûlaient le long des rues ; chacun se rendait à l'église avec un flambeau et y demeurait jusqu'à minuit, occupé à entendre alternativement la lecture des Livres saints, des sermons, des prières et des hymnes. C'est ce qu'on appelait les *vigiles* de Pâque. Du temps de Jérôme, on croyait encore que le second avènement de Christ devait avoir lieu cette nuit-là et à l'heure de l'ange exterminateur ; aussi ne se retirait-on qu'après minuit[1].

Autant les derniers jours de carême avaient été consacrés à la tristesse, autant celui de Pâque l'était à la joie. Dès le matin de ce jour (*dies dominicæ resurrectionis*), les chrétiens se saluaient mutuellement par des vœux et des félicitations, et étaient invités surtout à le consacrer à des œuvres de bienfaisance et de charité.

Dans la période précédente, nous avons vu s'introduire les vigiles des fêtes ; dans celle-ci, nous en voyons apparaître les octaves, en conformité avec la loi juive. C'est ainsi que, huit jours après la Pâque, on en célébrait l'octave ou la clôture. Ce jour-là, les néophytes déposaient

[1] Pendant cette nuit si solennelle et si splendidement fêtée, les païens éprouvaient le même malaise qu'autrefois les chrétiens pendant les fêtes consacrées aux dieux ou aux empereurs. *Ista nocte*, dit Augustin, *multi pudore, nonnulli etiam qui fidei propinquant, Dei jam timore non dormiunt*. C'est aussi aux vigiles de Pâque qu'avait lieu la bénédiction du cierge pascal, cierge énorme qui pesait quelquefois un quintal, et qui, représentant symboliquement Jésus-Christ ressuscité, était percé de cinq trous, en signe des stigmates. On chantait à cette cérémonie l'*Exultat jam angelica turba*, hymne attribué, probablement sans raison, à Augustin.

les vêtements blancs qu'ils avaient revêtus aux vigiles de Pâque et gardés toute la semaine ; après une exhortation de l'évêque à demeurer fidèles à leur vœu, ils se mêlaient à la foule des chrétiens ; aussi appelait-on quelquefois cette fête *octava infantium, dies novorum, dominica in albis.* Les huit jours après la Pâque, ainsi que ceux de la semaine sainte étaient fériés dans les tribunaux. On les appelait *septimana in albis.* Pendant cette semaine, on réunissait les néophytes dans le baptistère pour les catéchèses mystagogiques. C'était la clôture des quinze jours pascaux dont parle Augustin, et qui sont encore fériés aujourd'hui.

Les cinquante jours qui suivaient la Pâque, et qui formaient encore un même ensemble de fêtes désigné sous le nom de Pentecôte, continuèrent à être solennisés d'une manière spéciale : on n'y jeûnait point et on y priait debout. Dans quelques églises d'orient, on lisait de préférence pendant ces jours-là les Actes des apôtres, comme preuve historique de l'envoi du Saint-Esprit. Depuis le IVme siècle, on distingua définitivement dans ce cycle deux jours particuliers, celui de l'Ascension, que l'on avait coutume dans les églises de Syrie de célébrer hors de la ville, et le dernier jour proprement désigné sous le nom de Pentecôte, mentionné seulement par Eusèbe et par Augustin. On en célébrait aussi l'octave dans l'Église grecque en l'honneur de tous les martyrs, dans l'Église latine en l'honneur de la Trinité.

Dans cette période furent établies deux nouvelles fêtes que nous n'avons pu trouver encore qu'en germe dans la période précédente, l'Épiphanie et Noël.

L'Épiphanie prit naissance dans l'Église d'orient comme fête de la nativité ou plutôt du baptême de Christ. Grégoire de Nazianze en fait mention, ainsi que Chrysostome, qui observe que Jésus s'étant manifesté aux hommes comme Christ, non au moment de sa naissance, mais de son baptême, c'est sur ce moment-là que doit tomber l'Épiphanie. Aussi était-ce en orient, avec la Pâque et la Pentecôte, l'un des jours consacrés au baptême des néophytes ; de là l'expression « être baptisé avec Christ, » qu'on appliquait à ceux-ci. C'était à l'Épiphanie que les évêques d'orient annonçaient l'époque de la Pâque. Selon Creuzer, elle servit en Égypte, où elle fut premièrement établie, à remplacer, pour les païens convertis, la fête d'Osiris ou du renouvellement de la terre par le retour du soleil. Il y avait là, avec Jésus venant

éclairer le monde, un rapprochement facile à saisir. La première mention de l'introduction de cette fête en occident se trouve l'an 360, à l'occasion de Julien l'apostat, qui, selon Ammien Marcelin, célébra l'Épiphanie dans l'église de Vienne[1]. C'était probablement dans son commerce intime avec l'Égypte que le midi de la Gaule l'avait reçue. Le reste de l'occident, en l'adoptant, la détourna un peu de sa signification primitive, soit en l'appelant *festum magorum*, et la rapportant à l'adoration des mages, qui représentait la victoire de Christ sur le monde païen[2], soit à la naissance du pouvoir miraculeux de Christ, manifesté pour la première fois aux noces de Cana.

Si l'Épiphanie, jour de l'apparition de Jésus comme Messie, naquit en orient, la fête de Noël, représentant sa venue en chair, devait prendre naissance en occident. C'est sous le pape Liberius, dans la dernière moitié du IVme siècle, que nous la voyons pour la première fois célébrée à Rome d'une manière générale ; mais elle y était probablement plus ancienne. Elle s'introduisit ensuite en Syrie vers l'an 376, tandis que dans d'autres églises d'orient, surtout à Jérusalem et à Alexandrie, et chez les Égyptiens, selon Jean Cassien, elle se combina avec celle de l'Épiphanie, qui devint ainsi une double fête. On pense que ce qui la fit établir en occident, surtout à Rome, ce fut principalement le désir de remplacer pour les chrétiens plusieurs fêtes païennes, soit civiles, soit astronomiques, qui tombaient sur la fin de décembre, et auxquelles, même déjà du temps de Tertullien, ils prenaient trop souvent part : telles étaient les saturnales qui représentaient l'égalité ou plutôt la licence du prétendu âge d'or, les sigillaires, où l'on faisait cadeau d'images aux enfants, celle des Lémures, où l'on apaisait les mânes, enfin et surtout la fête de Mithras ou du Soleil vainqueur, qui se célébrait le 26 décembre en l'honneur du solstice d'hiver. La même allusion qui fit en Égypte célébrer l'Épiphanie de Christ le jour de la fête d'Osiris, fit, selon Creuzer[3], célébrer sa naissance en occident la veille de la fête de Mithras ; et en effet, nous voyons cette allusion au

[1] Ammien Marcelin, XX, 1, 2.

[2] De ces mages, la tradition latine se plut à faire trois rois, à raison des dons royaux qu'ils présentèrent à Jésus. Elle les nomma de différents noms, entre autres ceux de Melchior, Gaspard et Balthazar, et en fit le symbole de la royauté s'inclinant devant le sacerdoce, en orient plutôt de la sagesse humaine s'inclinant devant la sagesse divine, deux symboles également chers à l'Église.

[3] Creuzer, *Religions de l'antiquité*, I, 350 ss.

soleil renaissant saisie par quelques prédicateurs du temps, entre autres par Grégoire de Nysse, par Augustin et Léon le Grand, dans leurs sermons pour la fête de Noël. Maxime de Turin remarque aussi que c'est par une dispensation spéciale de Dieu, qui voulait arracher les hommes aux superstitions païennes, que Jésus est né dans les jours qui en étaient les plus chargés.

Par analogie avec la Pâque, on fit précéder Noël d'un temps de préparation qu'on appela l'Avent (*Dominicæ adventûs domini*); mais l'usage ne s'en répandit guère qu'au VIme siècle, non plus que celui de dater du premier dimanche de l'Avent le commencement de l'année ecclésiastique.

Ce fut également par analogie avec la Pâque qu'on établit l'octave de Noël, le 1er janvier, en mémoire de la circoncision de Jésus-Christ. Un motif semblable à celui que nous remarquions tout à l'heure présida aussi à l'établissement de cette fête. Les calendes de janvier, commencement de l'année civile chez les romains, se célébraient de la manière la plus dissolue, et aux orgies qui s'y passaient se mêlaient les plus grossières superstitions païennes, appropriées à un jour où l'on renouvelait solennellement les augures. A l'époque où écrivait Maxime de Turin, vers le milieu du Vme siècle, les calendes de janvier étaient encore célébrées par quelques-uns en l'honneur de Janus, avec leur cortège de débauches, auxquelles bien souvent les chrétiens eux-mêmes prenaient part[1]. Les chefs de l'Église, après avoir cherché en vain à en détourner leur troupeau, eurent l'idée de leur opposer une fête chrétienne, où les fidèles seraient pendant trois jours de suite convoqués au service divin et invités au jeûne et à la pénitence par une allusion évangélique à la circoncision du Sauveur[2]. Volbeding fait dater cette fête de l'époque de Grégoire le Grand. Avec tout cela, néanmoins, on ne réussit pas à effacer l'ancien caractère de la solennité romaine, dont nous conservons encore aujourd'hui tant de restes, ne fût-ce que les étrennes, les travestissements et la licence des festins.

Nous aurons l'occasion de parler ailleurs des fêtes établies en l'honneur de la Vierge et des saints. Mais n'oublions pas de mentionner ici celles qui étaient destinées, dans chaque église particulière, à com-

[1] « *Et quod pejus est*, dit Césaire, *aliqui baptizati sumunt formas adulteras.* »

[2] Voy. Augustin, Serm. 198. Ambroise, Serm. 2 *de kal. jan.* et le second concile de Tours (an 367).

mémorer quelque événement intéressant pour elle, sa dédicace, par exemple, l'avènement de son évêque, quelque calamité dont elle avait souffert, ou à détourner, par des actes d'humiliation, quelque malheur qui pouvait l'atteindre. Il arrivait parfois que de telles solennités, instituées dans une certaine église, étaient adoptées par d'autres en y revêtant une signification plus étendue. Tel fut le cas de la fête des Rogations.

On en attribue la première institution à Porphyre, évêque de Gaza, pendant sa lutte avec le paganisme, encore très puissant dans son diocèse. Les païens ayant fait inutilement, à l'époque de leurs *Ambarvalia,* des processions pour demander à leur dieu Marnas la cessation d'une sécheresse, les chrétiens en firent à leur tour et, la pluie étant tombée, ils attribuèrent ce bienfait à leurs prières. L'usage de telles processions s'établit donc à la même époque où se célébraient les *Ambarvalia,* et Mamercus, évêque de Vienne, les introduisit dans son diocèse, d'où elles passèrent dans le reste de l'occident. Afin que le troupeau tout entier pût y prendre part, il ordonna que, pendant toute la fête, les esclaves fussent exempts de travail, et que le jeûne fût général.

Les processions pratiquées à cette fête n'étaient pas les seules en usage chez les chrétiens de ce temps. Quand les Syriens allaient célébrer leur culte hors de la ville le Vendredi saint ou le jour de l'Ascension, ou quand des milliers de néophytes, la veille de Pâque, se rendaient à l'église pour recevoir le baptême, c'était également en cortège, et il était impossible que cette coutume ne s'introduisît pas, une fois que le culte chrétien fut devenu libre et surtout une fois qu'il fut triomphant. Nous savons que des processions avaient lieu à Néo-Césarée avant l'an 374 ; nous avons vu, du temps de Julien, les habitants d'Antioche rapporter en procession les restes du martyr Babylas. Peu à peu l'usage en devint plus général. Les fidèles y marchaient deux à deux, portant des cierges, le clergé en tête revêtu de ses plus riches habits, précédé de la croix et du *vexillum* ou *labarum*, quelquefois aussi des reliques des saints, et tous chantaient, selon le mode antiphonique, diverses litanies, tantôt des *Hosanna* et des *Gloria in excelsis* dans les jours de triomphe, tantôt des *Miserere* et les psaumes pénitentiaux dans les jours de jeûne et d'humiliation. Les litanies en l'honneur des saints n'étaient pas encore introduites.

Après avoir décrit les rites du baptême et de la confirmation par

lesquels les néophytes étaient introduits dans l'Église, puis ceux dont se composait le service divin, ainsi que les lieux et les temps qui y étaient consacrés, il nous reste à parler de ceux qui n'en faisaient point partie, et auxquels ne pouvait être affectée aucune époque déterminée, je veux parler de ceux qui étaient destinés à consacrer le mariage et la mort.

c. *Mariage et funérailles.*

L'usage de la bénédiction nuptiale, déjà en vigueur dans la période précédente, fut confirmé dans celle-ci. On peut même s'assurer par le témoignage du pape Siricius, qu'au moins à Rome, une espèce de bénédiction accompagnait en outre les fiançailles, pour donner sans doute plus de solennité à l'engagement provisoire que les époux contractaient.

Depuis le IVme siècle, on introduisit dans les cérémonies nuptiales quelques usages empruntés aux païens, mais auxquels on s'efforça de donner une couleur et une signification chrétiennes. Ainsi les époux étaient accompagnés à l'église par un cortège de parents et d'amis, ces derniers étant désignés, comme chez les païens, sous le titre de paranymphes [1]. Le prêtre chargé de les bénir plaçait sur leurs têtes une couronne déposée sur l'autel ; c'était, selon Chrysostome qui y fait allusion dans une de ses homélies, un symbole de la victoire qu'ils devaient remporter sur la sensualité. Des passages d'Ambroise et d'Isidore de Séville [2], nous attestent aussi que l'on conserva l'usage païen du voile de la mariée et des anneaux échangés entre les époux.

A ces emprunts fort convenables en eux-mêmes, plusieurs chrétiens en joignirent de moins innocents, en imitant dans les cortèges et les festins de noces la joie bruyante et la licence qui accompagnaient d'ordinaire celles des païens. C'est en vain que plusieurs pères de l'Église firent à cet égard entendre leurs plaintes, Chrysostome, entre autres, dans plusieurs de ses homélies [3], et que le concile de Laodicée (can. 53) prohiba de tel désordres. Ils se maintinrent si obstinément que l'on fut obligé de défendre aux ecclésiastiques de tous rangs et aux vierges consacrées d'assister à des noces, sauf au moment de la bénédic-

[1] Concile de Carthage, IV, can. 13.
[2] Ambroise, Ep. 19. Isidore, *De offic. eccles.*, II, 20.
[3] Chrysostome, *Hom.* 48, 56 *in Genes. Hom.* 12 in 1 Cor.

tion, et qu'on ordonna aux ecclésiastiques de sortir avant l'entrée des chanteurs et des mimes (*Thymelici*[1]). Ce fut sans doute aussi le principal motif qui fit défendre toute célébration de mariages, depuis le commencement de l'Avent jusqu'à l'Épiphanie, et depuis le dimanche de Septuagésime jusqu'à l'Octave de Pâque; c'est ce qu'on appelait *tempus clausum*[2].

De même que l'Église sanctifiait par son intervention un acte aussi important pour elle et pour la société que l'engagement conjugal, elle sanctifia aussi le moment solennel de la mort et de la sépulture. Elle voulait faire honorer, même au moment de sa destruction, ce corps qui avait servi d'organe à l'âme immortelle, et qui, selon l'opinion du temps, était lui-même destiné à l'immortalité. Elle jugeait d'ailleurs utile d'instruire les vivants par le spectacle de la mort, de les contraindre à fixer quelques moments leurs regards sur elle, et de l'entourer de paroles et de symboles qui la fissent envisager sous son véritable point de vue, en préparant les survivants à franchir en chrétiens ce passage solennel. La sépulture avait beaucoup d'importance chez ces païens convertis, qui partageaient encore les préjugés de Virgile et croyaient à peine que Dieu ressuscitât un jour des corps non conservés par la tombe. Augustin dut rassurer à cet égard les contemporains du sac de Rome[3].

L'usage de l'inhumation, qui était établi dès longtemps en Syrie, en Égypte et dans d'autres parties de l'orient, avait été apporté à Rome par les juifs; il s'était propagé avec le christianisme dans le monde occidental, et y avait remplacé universellement les bûchers funèbres, qui disparaissent dans le cours du IVme siècle. Dans l'attente de la résurrection de la chair, les chrétiens désiraient encore davantage que leurs corps fussent reçus dans la terre qui devait les rendre un jour[4]. A Rome, on continuait à ensevelir dans les nombreuses catacombes déjà ouvertes dans les siècles précédents.

La paix proclamée par Constantin, bien qu'elle permît aux chrétiens d'avoir désormais des cimetières à ciel ouvert, ne les fit point renoncer immédiatement aux sépultures souterraines, tant il est vrai que ce

[1] Conc. Agath., c. 39. Conc. Laod., c. 53-54.
[2] Conc. Laod., c. 52. Conc. Lerid., an 524.
[3] Augustin, *De civitate Dei*, I, 12.
[4] *Edinb. Review*, 1859, p. 101.

n'était pas la persécution seule qui, jusque alors, en avait rendu l'usage général. Bien des fidèles désiraient reposer après leur mort dans le voisinage des restes des martyrs, et vu l'accroissement extraordinaire du nombre des prosélytes sous les empereurs chrétiens, les catacombes acquirent au IVme siècle un développement considérable. C'est alors que le pape Damase, qui voulait être enseveli dans celle de Calliste, composa cette belle inscription en vers, dont le chevalier de Rossi est parvenu à réunir les 125 fragments[1], fit agrandir les catacombes, orner de peintures les chapelles, et graver sur les tombeaux des saints de splendides épitaphes. On continua longtemps encore à visiter ces cimetières souterrains ; mais depuis la mort de Julien, la proportion des sépultures aux catacombes, ne forme plus que la moitié de celle des sépultures à l'air libre ; elle décroît encore de jour en jour pendant les vingt dernières années du siècle et depuis la première moitié du Vme, sous Honorius, on cesse tout à fait d'y ensevelir[2]. La coutume d'accompagner les corps à la sépulture et de célébrer en leur honneur un service religieux dans les cimetières à ciel ouvert n'en prit dès lors que plus de solennité.

Le mort, couché sur une civière, était porté à son lieu de repos, accompagné du cortège de ses parents, de ses amis, et lorsqu'il s'agissait d'un chrétien illustre, suivi d'une foule innombrable de peuple, comme nous le voyons aux funérailles de Paula et de Fabiola, décrites par Jérôme[3], à celles de Basile, décrites par Grégoire de Nazianze[4], à celles de Martin de Tours, décrites par Sulpice Sévère[5], etc. Bien que la cérémonie eût lieu en plein jour, et non de nuit, comme chez les païens, les assistants portaient des flambeaux et des cierges, auxquels on attachait aussi un sens symbolique de joie religieuse. On éloignait des convois chrétiens ces pleureuses à gages (*præficæ*) qui suivaient ceux des païens et des juifs, et dont la douleur contrefaite eût troublé l'édification. Au reste l'Église était loin de proscrire les témoignages d'une douleur légitime; mais aux larmes qu'arrachait l'idée de la séparation,

[1] *Biblioth. Max. patr.*, suppl., p. 93. Voy. notre conférence sur les catacombes et les inscriptions chrétiennes de Rome, p. 18.

[2] De Rossi, *Roma Sotteranea*, I, p. 216. *Inscr. chr.*, I, 106 suiv.

[3] Hieronym., Ep. 84.

[4] Grégoire de Nazianze, *Or.* 20.

[5] Sulpice Sévère, *Dial.* 3.

elle cherchait à mêler les sentiments d'une sérénité chrétienne, en faisant chanter dans les funérailles des hymnes d'actions de grâce pour la paix à laquelle Dieu daignait appeler le défunt; tels étaient ordinairement le Ps. 32 v. 7 et ces autres paroles tirées de l'Écriture: « La mort des justes est précieuse devant le Seigneur. » « Retourne dans ton repos, mon âme, parce que le Seigneur t'a bénie. » « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu [1]. » C'est à ce rite pieux que fait allusion Chrysostome [2], quand il dit dans une de ses homélies : « Que signifient, je vous prie, ces hymnes que nous chantons dans les funérailles? N'y bénissons-nous pas, n'y remercions-nous pas le Seigneur de ce qu'il a daigné couronner le défunt, le faire reposer de ses travaux, et le placer plus près de lui, à couvert de la méchanceté des hommes ? »

Quand le cortége était arrivé au lieu de la sépulture, l'officiant prononçait une prière, dont un des formulaires nous a été conservé [3], lequel se terminait par la bénédiction donnée à l'assemblée. Dans plusieurs églises, notamment dans celles d'orient et celle de Milan, et lorsqu'il s'agissait d'un mort illustre, on joignait à cette espèce de service religieux un panégyrique funèbre, contenant l'éloge des vertus du défunt, offertes à l'imitation des fidèles; ainsi Eusèbe prononça celui de Constantin, Ambroise celui de Théodose, de Valentinien et celui de son propre frère Satyrus, Grégoire de Nazianze ceux de Césaire, de Gorgonie, de Basile, etc. Le plus souvent aussi, et principalement en Afrique, on célébrait l'eucharistie sur le tombeau du défunt, et l'on faisait en son nom une offrande aux pauvres; mais ici nous voyons reparaître, même sous la plume d'Augustin [4], les idées superstitieuses déjà souvent remarquées sur la vertu de ces communions et de ces offrandes. Enfin la coutume s'était aussi conservée en Afrique de célébrer sur les tombeaux des repas sacrés, imités des *parentalia*, mais qui bientôt devinrent profanes par les abus et les excès qui s'y introduisirent, et qui excitèrent souvent les reproches des ennemis de l'Église et les plaintes de ses docteurs, particulièrement de saint Augustin [5], et finirent par les faire entièrement prohiber.

[1] *Const. apost.*, VI, 30.
[2] Chrysostome, *Hom. 4* in Hebr.
[3] *Const. apost.*, VIII, 41.
[4] Augustin, *Sermo* 172.
[5] *De Morib. Eccl. cath.*, 34, Ep. 22, *ad Aurel.*

L'office des morts, tel que nous venons de le décrire, était souvent répété quelques jours après la sépulture, et ordinairement à chaque anniversaire de la mort. Mais il n'avait lieu, même le jour des funérailles que pour ceux qui étaient censés morts au Seigneur. Le 1er concile de Braga (can. 16, 17) défendit formellement les hymnes et la communion pour ceux qui s'étaient donné eux-mêmes la mort, pour les criminels punis par la justice humaine, et, ce qui était plus rigide encore, pour les catéchumènes morts sans baptême.

L'ancienne règle, confirmée par Valentinien et Théodose[1] voulait que les corps fussent ensevelis hors des villes. L'érection de chapelles et d'églises en l'honneur des martyrs sur le lieu de leur sépulture, et le culte qui commençait à leur être rendu, firent insensiblement modifier cette règle. Les fidèles désirant reposer auprès des saints objets de leur vénération, on rapprocha peu à peu les cimetières des églises, ce qui n'eut lieu d'abord qu'à celles de la campagne; mais bientôt le même usage fut aussi adopté pour les cimetières des villes ; on y consacra la cour qui les précédait et même quelquefois, mais par exception, des personnages illustres eurent le privilège d'être ensevelis dans leur enceinte.

Nous avons vu déjà qu'il y avait un corps de fossoyeurs attachés à l'église et revêtus d'une sorte de caractère ecclésiastique. Ils étaient chargés des soins matériels des funérailles. Le mort était placé dans le tombeau, le visage tourné vers le ciel, et la tête du côté de l'orient, symbole de la résurrection. On décorait fréquemment les tombeaux chrétiens d'ornements en marbre, en stuc enduit de différentes couleurs, quelquefois même en or, avec assez de luxe pour donner lieu à ce reproche de saint Ambroise, qu'on élevait des sépulcres magnifiques, comme s'ils devaient servir de demeure non seulement aux corps, mais aussi aux âmes. Les pierres tumulaires devinrent très communes, surtout depuis le règne de Jovien.

L'usage d'embaumer les corps pour les conserver chez soi en momies fut adopté par quelques chrétiens d'Égypte, conformément à l'usage national, et ne s'étendit guère ailleurs. On croit avoir, parmi les momies récemment découvertes, trouvé quelques corps de chrétiens. C'est sans doute l'usage de l'embaumement qui donna lieu à certaines

[1] *Cod. Theod.*, IX, 17, l. 6.

légendes sur des parfums qui s'exhalaient à la découverte des tombeaux des saints.

II. NOUVEAUX OBJETS DU CULTE

1. SAINTS

Dès l'origine de l'Église, les chrétiens avaient honoré la mémoire de ceux d'entre eux qui s'étaient le plus distingués par la sainteté de leur vie et surtout par la courageuse confession du nom de Christ. Ces justes honneurs rendus aux martyrs étaient allés sans cesse en croissant. Au IIme siècle la coutume s'était établie de se réunir sur leurs tombeaux le jour anniversaire de leur mort, d'y célébrer la communion en leur mémoire et d'y prier à leur intention, après avoir lu le récit de leur confession et de leur martyre. Puis, pour faciliter cette pieuse coutume, on avait érigé des autels, des chapelles, des églises enfin, sur le lieu même où ils étaient ensevelis. Mais au moins dans ces chapelles, dans ces églises le culte s'adressait encore à Dieu seul, les vertus des martyrs y étaient célébrées, Dieu seul y était adoré, aucune portion de la puissance divine ne leur était attribuée même à titre de délégation : on honorait leur mémoire, mais on n'implorait d'eux aucune grâce. On priait Dieu pour eux, on ne les priait point eux-mêmes, ni Dieu par leur intermédiaire. Nous ne connaissons dans les siècles précédents que deux indices, bien faibles encore, de recours à leur intercession. C'est au IIIme siècle, un passage où Cyprien, combattant l'autorité que s'attribuaient les confesseurs en matière de discipline et le privilège qu'ils s'arrogeaient de décider par leur suffrage la réintégration des *lapsi*, consent à reconnaître pour l'autre vie l'efficace des prières des martyrs en faveur des pécheurs. Le second est la prière que la vierge Théodosie adressait à des confesseurs que l'on conduisait au supplice, de se souvenir d'elle quand ils seraient auprès du Seigneur [1].

Depuis le IVme siècle, ce qui était tout au plus une exception, devint la règle. Les païens, convertis à la hâte par l'exemple ou l'autorité des empereurs, montrèrent moins de réserve dans les honneurs rendus aux martyrs. Faibles encore dans la foi, habitués, par le culte qu'ils venaient à peine de quitter, à disperser le pouvoir et les attributs divins sur une

[1] Eusèbe, VIII, 17.

foule d'êtres humains ou révérés sous la forme humaine, à adorer les esprits des morts sous le nom de dieux mânes, puis comme des êtres supérieurs à l'humanité tous les hommes qui lui avaient rendu des services signalés ou déployé des qualités remarquables, et à les déifier tout en racontant leur naissance, leur mort et les circonstances de leur vie terrestre, ils transportèrent aux héros du christianisme les privilèges, les honneurs que hier encore ils rendaient aux demi-dieux et aux héros païens. Ils en firent des espèces de médiateurs entre le ciel et la terre, des protecteurs de leurs personnes, des gardiens de leurs villes, de leurs provinces, ainsi que les appelle Théodoret. Ils cessèrent ainsi peu à peu de s'adresser directement à Dieu, s'habituèrent du moins à ne le faire qu'en implorant l'intercession d'un martyr [1]. Dans les maladies, dans les dangers, soit particuliers, soit publics, à la veille d'un voyage lointain, on implorait leur protection ; on leur vouait des offrandes, et l'on reconnaissait ensuite le secours qu'on croyait en avoir obtenu, en suspendant aux murs des églises ou des chapelles qui portaient leur nom, des *ex-voto* exactement semblables à ceux que l'on voyait dans les temples païens, des inscriptions ou des peintures attestant le péril dont on avait été délivré, des représentations en cire, en bronze, en argent ou en or, des membres qu'ils étaient censés avoir guéris. Des malades se faisaient transporter dans les églises des saints, comme auparavant dans le temple d'Esculape, afin d'y recevoir pendant leur sommeil des conseils pour leur rétablissement.

En un mot la ressemblance de ce culte avec celui des païens devint si frappante, que non seulement les hérétiques en faisaient un reproche à l'Église constituée, mais que même des néo-platoniciens se croyaient en droit de prendre en main contre elle la cause du monothéisme, témoin la polémique qu'un rhéteur de Madaure, en Afrique, soutint sur ce sujet avec Augustin [2]. « Nous n'avons, dit ce rhéteur, qu'un seul Dieu suprême, dont nous invoquons les attributs sous différents noms, et les dieux dont les statues ornent nos places publiques ne sont que les membres de ce Dieu unique. Mais vous, à Jupiter qui lance la foudre, à Junon, à Minerve, à Vénus vous avez substitué un Mygdon, un Sanaës, enfin, à tous les dieux immortels un archimartyr Nampha-

[1] Voy. Aster., *Encom. in SS. Mart.*, *Bibliotheca maxima Patrum*, V, 833 : *Precamur illos ac orationum intercessores adhibemus.*

[2] Augustin, Ep. 46.

nion et une infinité d'hommes comme lui, haïs des dieux et des hommes, et qui, souillés de forfaits, ont cherché à les racheter par une mort glorieuse, ne faisant qu'ajouter des crimes aux crimes. Voilà les dieux que vous encensez et pour lesquels vous désertez le culte de nos ancêtres. » — « Sache, répond sèchement Augustin, que les chrétiens catholiques n'adorent aucun mort, n'adorent comme divinité rien de ce qu'a fait Dieu lui-même, mais Dieu seul qui a tout fait. »

Les chefs de l'Église se défendaient ainsi du reproche de reconnaître aux saints et aux martyrs un pouvoir indépendant de celui de Dieu, et de leur adresser à eux-mêmes des prières. « Nous n'honorons les martyrs, disaient-ils, que comme des témoins de Dieu et des serviteurs zélés de Christ. Nous fêtons leur mémoire, afin d'avoir part à leurs mérites, de nous disposer à leur imitation, et d'être assistés du secours de leurs prières ; ce n'est point aux martyrs, mais au Dieu des martyrs que nous élevons des autels dans les temples qui leur sont dédiés. Quel évêque a jamais dit, en offrant le saint sacrifice : nous sacrifions à Pierre, à Paul, à Cyprien ? Non, nous ne sacrifions qu'à celui qui a couronné les martyrs, et nous n'accordons à ceux-ci que l'hommage de l'amour et du respect [1]. »

Mais la limite était trop indécise pour n'être pas sans cesse franchie par le vulgaire, qui s'arrêtait à l'intercesseur et négligeait de s'élever au maître souverain. Les docteurs eux-mêmes dépassaient bien souvent la ligne qu'ils avaient tracée, et lorsque, au lieu de répondre à leurs accusateurs, ils s'efforçaient d'attirer les païens dans l'Église, ou lorsque, dans les fêtes des saints, ils étaient appelés à prononcer leur panégyrique, entraînés par le sentiment populaire, ils en venaient à exagérer le pouvoir de ces intercesseurs et contribuaient ainsi à fortifier dans l'esprit du peuple la confusion qu'ils faisaient eux-mêmes profession de redouter. Écoutons, en orient, dès le milieu du IVme siècle, Basile et son frère Grégoire de Nysse faire l'éloge des quarante soldats martyrs, de Barlaam, de Gordien, de Mammas, patron de Césarée, ou encore celui de Théodore, martyr sous Dioclétien ; écoutons Grégoire de Nazianze dans l'oraison funèbre de Basile, Chrysostome dans son homélie sur les martyrs, en occident, Ambroise, Jérôme, Sulpice Sévère, Augustin lui-même [2]. Dans bien des passages de leurs écrits, nous

[1] Augustin, *Cont. Faust*, XXI, 21.
[2] *De civitate Dei*, XXII, 9, etc.

voyons les saints représentés comme des patrons puissants des individus et des villes, les secourant par leurs prières, et aussi par leurs mérites, les gardant sur la terre contre le péché, dans l'autre vie contre l'enfer. « O chœur sacré! s'écrie Basile, s'adressant aux quarante martyrs, ô sainte phalange! bataillon invincible! gardiens de l'humanité, confidents de nos peines, intercesseurs puissants, etc. : » « assesseurs de Christ au jugement dernier, ajoute Ambroise, capables d'intercéder pour nos péchés, eux qui ont lavé dans le sang leurs propres péchés. » Prudence, dans un de ses hymnes [1], espère qu'au dernier jugement, quand le grand juge voudrait le placer parmi les boucs, saint Romain, par ses prières, le ferait ranger parmi les brebis :

Romanus orat: transfer hunc hœdum mihi ;
Sit dexter agnus, induatur veltere [2].

C'était donc sur l'intercession des saints, autant que sur le mérite et le sacrifice de Christ que l'on venait à compter pour fléchir le courroux du ciel.

Au premier coup d'œil, on serait tenté de croire que ces honneurs divins rendus aux saints le furent à proportion du rang qu'ils occupaient dans la hiérarchie céleste, savoir avant tout à ceux qui appartenaient en quelque sorte à la chrétienté tout entière, aux anges, à la vierge Marie, aux apôtres, aux prophètes, puis aux martyrs, aux évêques les plus connus, ensuite, et en un moindre degré, à ceux d'un rang inférieur. C'était là, en effet, l'ordre théorique, mais l'ordre naturel était plutôt inverse. De même que chez les païens, chaque ville, chaque peuple, honoraient avant tout les héros auxquels ils devaient leur illustration ou leur puissance, les Athéniens Thésée, les Éliens Pélops, les Épirotes Achille, les Carthaginois Didon, chaque ville chrétienne commença par honorer les saints dont les vertus et les miracles lui étaient le plus familiers ou la touchaient de plus près, quelque peu renommés qu'ils fussent ailleurs, Antioche, Siméon le Stylite, Carthage, Cyprien, et d'autres villes des saints moins fameux encore mais qui leur étaient chers comme fondateurs ou chefs de leurs églises. Puis, à mesure que les églises venaient à se connaître davantage, elles se communiquaient

[1] *Peristephanon*, *Hymne* X, 1136 ss.

[2] Voy. de même *Hymnes*, I, II, V, *ad fin.* Ambros, *De viduis*, c. 9 : l'épitaphe de Dalmatus trouvée à Die en Dauphiné (Leblant, *Inscr. chr. de la Gaule*), etc.

leurs saints, comme les païens leurs divinités, et finissaient par honorer ensemble ceux qui leur étaient communs à toutes, ces hommages s'affaiblissant à proportion qu'il s'agissait de personnages qui leur étaient plus étrangers.

C'est pour cela, et aussi à cause de la recommandation de saint Paul, que le culte des anges fut si tard, et d'abord si froidement accepté. Quoique depuis longtemps on crût à leur protection, qu'on les regardât comme porteurs des prières des mortels, et que Constantin eût érigé une église dédiée à saint Michel l'Archange, la plupart s'abstinrent encore longtemps de les invoquer. Ces invocations furent même blâmées par quelques pères, par Augustin entre autres qui disait d'eux: *Honoramus eos caritate, non servitute.* Ambroise de Milan passe pour avoir le premier exhorté à leur rendre un culte[1]. Dès lors, nous voyons plusieurs traces d'un culte rendu à ces hérauts de l'armée céleste, mais subordonné à celui qu'on rendait aux saints proprement dits.

Par la même raison, au IVme siècle, celui de la vierge Marie n'avait guère pris encore plus de développement que celui des anges, ou du moins ne s'était point encore élevé au-dessus de celui des autres saints. A la vérité, les pères de ce siècle, dans leur zèle pour faire triompher la cause de l'ascétisme, avaient mis beaucoup d'importance à établir le dogme de la perpétuelle virginité de Marie qui n'avait reçu d'atteinte, disaient-ils, ni au moment de la naissance de son fils, ni dans la suite de son union avec Joseph. Ils eurent même à ce sujet une dispute assez vive à soutenir, Jérôme avec Helvidius à Rome (383), Épiphane en Arabie contre les *antidicomarianitæ* (367), les évêques de Macédoine avec Bonosus, évêque de Sardique (392), mais sans en conclure encore que l'on dût un culte plus particulier à Marie. Épiphane lui-même censura vivement certaines femmes qui, vers la fin du IVme siècle, lui rendaient des honneurs tout-à-fait païens. Ces femmes, originaires de Scythie ou de Thrace et venues en Arabie, prenaient le titre de « prêtresses de Marie. » Dans la fête qu'elles lui avaient consacrée, comme dans celle que les païens célébraient en l'honneur de la Bonne déesse, elles promenaient dans des chars semblables à ceux qui servaient à leurs processions, des corbeilles (*collyrides* ou *collyria*) remplies de

[1] Ambroise, *De viduis*, c. 9. *Obsecrandi sunt angeli qui nobis ad præsidium dati sunt.*

gâteaux de farine consacrés à la Vierge, d'où leur venait le nom de « Collyridiennes. » Épiphane les inscrivit dans son catalogue d'hérétiques [1], pour ce culte, « rendu, disait-il, à une femme bien inférieure aux apôtres, puisqu'elle n'avait pas même joui du droit de baptiser et à qui son fils avait pu dire: « Femme qu'y a-t-il entre moi et toi. » « Que Marie soit honorée, continuait-il, mais que Dieu seul soit adoré. » De telles expressions ne semblent guère favorables au culte de la Vierge qui, à cette époque, était en effet très peu répandu. A peine, dans les peintures des catacombes de Rome, voit-on quelque figure de femme qui rappelle la sienne; celles qu'on a pris pour elle sont souvent de simples *orantes* (femmes en prière).

Deux circonstances néanmoins contribuèrent bientôt à accréditer dans l'ensemble de la chrétienté le culte rendu à la Vierge: les progrès de l'ascétisme d'abord, dont elle fut de plus en plus considérée comme le type et le modèle, puis la déification complète de son Fils, à dater du décret de Nicée, dont le concile d'Éphèse s'autorisa pour lui décerner le titre de « mère de Dieu » (*Theotokos*). Depuis ce moment, elle occupa le premier rang parmi les saints. Elle devint immédiatement la patronne favorite des païens nouvellement convertis, auxquels elle rappelait tantôt Cybèle, tantôt Vénus céleste, tantôt la déesse Isis, tenant son fils Horus entre les bras, tantôt Minerve, vierge et secourable, tantôt, et principalement, comme nous le verrons ailleurs, la Diane d'Éphèse. « Les peuples, dit M. Beugnot, furent comme éblouis par l'image de cette mère divine..... Ils accueillirent ce nouveau culte avec un enthousiasme vraiment excessif, puisque pour beaucoup de chrétiens il devint le christianisme tout entier. Les païens n'essayèrent plus même de défendre leurs autels contre les progrès du culte de la mère de Dieu; ils lui ouvrirent des sanctuaires qu'ils avaient tenus fermés à Jésus-Christ. » A Rome, on lui consacra le temple jadis dédié à la bonne déesse, plus tard le panthéon. En Sicile, on vit en peu d'années, depuis le concile d'Éphèse, les huit plus beaux temples, entre autres ceux de Vénus Erycine, de Cérès à Catane, de Minerve à Syracuse, convertis en églises sous l'invocation de la Vierge.

Nous voyons même poindre dès cette époque le dogme de son « Immaculée-Conception. » Augustin ne peut consentir à la confondre

[1] Épiphane, *Hær.* 78-79.

avec l'humanité pécheresse, et admet en son honneur une exception au dogme qu'il vient de soutenir contre Pélage. « Exceptons, dit-il[1], la vierge Marie dont, pour l'honneur de Dieu, je ne veux pas mettre en question la sainteté quand il s'agit du péché. Comment savons-nous s'il lui a fallu plus de grâce pour vaincre le péché, que pour mériter de concevoir et d'enfanter Celui dont il est constant qu'il n'a jamais péché ? » De la croyance à l'impeccabilité de la Vierge au dogme de sa conception immaculée, il n'y avait, ce semble, qu'un pas et l'on s'étonne que l'Église catholique ait tardé si longtemps à le proclamer.

Deux fêtes nouvelles furent, dès ce temps, instituées en l'honneur de Marie, celles de « l'Annonciation » et de la « Purification. » Celle-ci nous présente un fait analogue à celui que nous ont offert les fêtes de Noël et des Calendes de janvier, je veux dire la substitution d'une fête chrétienne à une fête païenne qu'on redoutait de voir perpétuée et solennisée par les chrétiens. Le 2 février, de ce mois dédié au dieu *Februus*, feu purificateur, les Romains célébraient une antique fête de purification appelée les *Lupercales*, qui tirait son origine des Étrusques, comme le témoignaient assez les rites, moitié obscènes, moitié cruels dont elle était accompagnée ; sa célébration annuelle était regardée comme nécessaire pour préserver le peuple de la guerre et de la peste, et pour maintenir la fécondité dans les familles. Le pape Gélase Ier, indigné, dit Baronius, de voir son troupeau s'associer aux désordres dont elle était le signal, voulut, en 493, faire supprimer les lupercales. Aussitôt païens et même chrétiens de réclamer à l'envi, s'écriant que ce serait livrer l'Italie aux maladies épidémiques, tant les antiques superstitions avaient encore de crédit; un sénateur, nommé Andromachus, s'en fit le défenseur ; Gélase répondit avec éloquence, mais le préjugé populaire étouffa sa voix, et ce fut, selon Marangoni et Baronius lui-même, pour donner une forme chrétienne à cette fête qu'on ne pouvait réussir à supprimer, que le pape Gélase institua celle de la *Purification* de Marie, nommée aujourd'hui Chandeleur à cause des cierges que portent les assistants dans la procession qui l'accompagne *(festum candelarum, luminum)*. Justinien l'introduisit en orient à l'occasion d'une peste qui désolait ses états, mais en la rapportant plus directement à Jésus-Christ dont elle rappelait la présentation au temple; on

[1] Augustin, *De nat. et grat.*, c. 42.

l'appelait aussi *festum occursûs* ou *festum Simeonis et Annæ*, à cause de la rencontre de Siméon dans le temple. En tout cas, c'est depuis Justinien qu'elle fut généralement célébrée.

Tandis que la fête de la Purification prit naissance en occident, celle de l'*Annonciation*, le 25 mars, prit naissance en orient, savoir, à Antioche, probablement dans le Vme siècle, et ne devint générale que vers la fin du VIme. Ce furent là les seules fêtes en l'honneur de la Vierge instituées dans cette période. Les siècles suivants devaient être témoins de l'établissement d'un bien plus grand nombre.

Avant de quitter ce sujet, n'oublions pas de rappeler que ce fut au VIme siècle que l'on commença à dater les années de la naissance de Jésus-Christ. Auparavant on les comptait, soit comme les Juifs, à partir de la création, en prenant pour guide l'historien Josèphe, soit comme les anciens Romains, depuis la fondation de Rome ou d'après les consulats, ou enfin, d'après les années du règne des empereurs. Cette dernière méthode était alors la plus usitée. Ce fut Denys le Petit qui introduisit l'ère chrétienne l'an 531, mais l'usage n'en devint général que dans le VIIme et le VIIIme siècle. Quelques-uns prétendent même que l'empereur Charles le Gros fut le premier qui data un acte public d'après cette ère, en se servant de la formule: *Anno nativitatis Christi.*

2. RELIQUES

C'est une disposition naturelle à l'homme de reporter les sentiments d'amour ou de vénération, que d'autres hommes lui ont inspirés, sur les objets matériels qui les lui rappellent, en particulier sur ce qui reste ici-bas d'eux-mêmes, sur ce corps qui a été l'instrument de leurs bonnes œuvres, de leur vaillance, le siège des souffrances qu'ils ont endurées pour Dieu, pour la patrie, pour la cause de la justice ou de la vérité. Tel était déjà le respect des païens pour les restes des héros, dont ils s'étaient fait des demi-dieux. Ce respect était chez eux un véritable culte. Ils les recueillaient dans des urnes, les transportaient avec solennité dans leurs temples, et attribuaient au contact ou au voisinage, à la possession, enfin, de ces débris inanimés une efficacité préservatrice puissante. On sait quelle fut la joie des Athéniens, quand Cimon, leur général, prétendit avoir découvert les ossements de Thésée sur lesquels un aigle était venu se poser, et avec quelle solennité ils les reçurent dans leur ville. On sait encore qu'ils rendaient un culte religieux aux

restes d'Œdipe, déposés à Colone et regardaient comme une relique précieuse pour leur pays les corps des Grecs tués dans la guerre des Perses [1].

Convertis à la foi chrétienne, comment n'eussent-ils pas rendu les mêmes hommages aux objets qui leur rappelaient Christ, ses saints et ses martyrs, et comment n'en eussent-ils pas attendu les mêmes secours? Eux que nous voyons, dans de pressants dangers, recourir par la force de l'habitude à leurs anciens talismans, aux sortilèges de leurs devins, comment n'eussent-ils pas cherché des talismans plus honorables, des amulettes plus précieux dans les restes vénérés des héros chrétiens? Oter aux païens convertis la ressource qu'ils croyaient trouver dans ces restes sacrés, c'eût été, selon Chrysostome, priver l'Église d'un moyen puissant de les exciter à la vertu; c'eût été, aux yeux de bien d'autres, une espèce de sacrilège. Cécilien, diacre de Carthage, avait osé réprimander une dame nommée Lucile, qui tous les matins, avant de recevoir la communion, baisait dévotement les os d'un martyr; nous verrons dans l'histoire du donatisme la haine irréconciliable que lui voua cette matrone, dont la maison devint le foyer des intrigues ourdies pour l'écarter de l'épiscopat. Tous les ministres de l'Église ne furent pas aussi courageux, ou aussi imprudents que Cécilien; ils crurent devoir tolérer ces pratiques, soit par égard pour le sentiment qui les inspirait, soit pour attirer, ou du moins ne pas rebuter les prosélytes, jusqu'à ce que, cédant au vœu populaire, ils finirent par les approuver, les recommander, et enfin par s'y livrer eux-mêmes. En comparant ensemble les historiens ecclésiastiques qui se succédèrent depuis le milieu du IVme siècle jusqu'au VIme, on n'a pas de peine à suivre les progrès de cette croyance. Socrate, la porte plus loin qu'Eusèbe, Sozomène et Théodoret plus loin que Socrate; Evagrius les dépasse tous dans sa foi au pouvoir des reliques. C'est en elles désormais que les chrétiens honorent avant tout leurs nouveaux protecteurs. C'est d'elles qu'ils attendent l'exaucement des prières qu'ils leur adressent. C'est par elles, et non seulement par elles, mais par les châsses qui les renferment, par les linges qui ont été en contact avec elles, que les saints expulsent les démons, guérissent les malades, ressuscitent les morts, écartent d'un pays les fléaux qui le menacent, assurent enfin à

[1] Cyrille, *Cont. Julian.*, liv. VI.

leurs adorateurs les grâces et le pardon de Dieu. Prudence, dans un de ses hymnes, représente les nations chrétiennes, apportant chacune dans une châsse les restes de ses martyrs, dont la protection la couvrira contre les effets de la vengeance divine. Augustin,dans un chapitre de sa Cité de Dieu [1], raconte tout d'un trait, comme en ayant été témoin oculaire, une quinzaine de guérisons, de résurrections et autres miracles opérés par l'intercession ou les reliques des martyrs. Il ajoute qu'on remplirait des volumes de ceux qui se sont accomplis en deux ans à Hippone et à Calame par les reliques de saint Étienne, et dont, sur son témoignage et par son ordre, des relations ont été dressées, sans compter beaucoup d'autres qui y ont été omis. Ces miracles sont à ses yeux des preuves irrécusables de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, car, dit-il, si la foi chrétienne est fausse, comment les martyrs, qui sont morts pour l'établir, auraient-ils tant de pouvoir ?

En lisant ces récits, il ne viendra sans doute à l'esprit de personne de suspecter la sincérité d'Augustin. On n'y verra que des illusions explicables dans un siècle où les connaissances physiques, médicales, et tant d'autres étaient encore dans l'enfance, où les limites du réel et du fictif étaient ignorées, où l'imagination religieuse était rarement bridée par la réflexion, où enfin les esprits avides de merveilleux croyaient sur les moindres apparences tout ce qui leur paraissait propre à édifier ou à convertir.

Le pouvoir attribué aux reliques donnait lieu parfois à d'étranges rivalités. Quand Siméon le stylite mourut, le gouverneur d'Antioche fit escorter son corps par des troupes, de peur qu'il ne fût enlevé en chemin par les peuplades voisines, et les habitants de cette ville le refusèrent obstinément aux demandes de l'empereur Léon, disant qu'il leur tiendrait lieu de leurs murailles abattues [2]. Jean Cassien raconte de même que des moines de Palestine ayant été massacrés dans le désert par des brigands, les habitants de deux villes se disputèrent leurs corps, les armes à la main, et que beaucoup d'entre eux restèrent sur la place. Il y eut aussi un procès sérieux entre les habitants de la Palestine et ceux de l'île de Chypre pour la possession du corps d'Hilarion, et ce fut, dit-on, à force de miracles opérés dans le jardin où ce saint moine avait été enseveli, que les Cypriotes l'emportèrent.

[1] *De civit. Dei*, XXII, 8-10.
[2] Cassien, *Collat.* VI, 1.

Les reliques devinrent aussi de bonne heure un objet de trafic. C'était à qui découvrirait le tombeau de quelque prophète; on détaillait son squelette et l'on en vendait les fragments épars, ou bien, à grand prix, son corps entier, à quelque ville qui désirait le posséder ; les habitants le recevaient avec pompe dans leurs murs et le transportaient dans l'église, le plaçaient sous l'autel, auquel il communiquait, pensait-on, un nouveau degré de sainteté. Les premières translations de ce genre furent, en 359, celles de saint André, de saint Luc et de Timothée, ordonnées par Constance. Dans la suite ces cérémonies devinrent si communes et donnèrent lieu à tant de violations de sépultures, que Théodose le Grand les défendit en 386, ainsi que la vente et l'achat des corps de martyrs; mais cette loi de Théodose fut bientôt violée par ses successeurs, par Arcadius, entre autres, qui fit transporter solennellement de Judée à Constantinople les os du prophète Samuel. L'ignorance, comme il était aisé de le prévoir, favorisait un semblable commerce. On donnait pour sépulcres de saints ceux de gens inconnus, ou sur la foi d'un prétendu songe on faisait adorer des tombeaux vides, censés contenir les cendres de quelques saintes femmes. Bien souvent aussi la fraude s'en mêlait; Grégoire le Grand se plaint de celles que commettaient de son temps des moines grecs, venus à Rome [1].

Il est vrai que, pour empêcher de fausses reliques de passer pour véritables, on exigeait des preuves d'authenticité, ou de sainteté, des visions et des révélations célestes prouvant que les reliques de tel saint étaient déposées en tel lieu, ou bien des miracles opérés par leur contact et attestés par des témoins oculaires ou tout au moins par des personnes dignes de foi. Ce fut sur de semblables autorités que certaines reliques obtinrent la vénération d'évêques célèbres. Dans le temps que l'arianisme était momentanément vainqueur à Milan, Ambroise annonça à son troupeau qu'on venait de découvrir les corps de deux martyrs, saint Gervais et saint Protais, et que ces reliques avaient déjà opéré plusieurs prodiges, entre autres la guérison d'un aveugle. Les ariens, protégés alors par l'impératrice Justine, se moquèrent, et dirent qu'Ambroise avait sans doute payé de prétendus malades pour recouvrer la santé au moment convenable; mais, ajoute Paulin, narrateur de ce fait [2], ils

[1] Grégoire le Grand, liv. III, ep. 30.

[2] Ambroise, Ep. 22. Augustin, *Confessions*, IX, 7.

furent confondus par la mort subite de quelques-uns d'entre eux, et par le témoignage d'un possédé qui tout à coup, saisi par le démon, s'écria qu'il souhaitait des tourments pareils aux siens à tous ceux qui n'avaient pas foi en la Trinité. Augustin, qui se trouvait alors à Milan, mais encore attaché aux erreurs manichéennes, avoue que ce miracle ne le convertit point. Plus tard cependant, lui-même élevé à l'épiscopat, non seulement y ajouta foi, mais raconta un fait tout pareil. Le docteur Gamaliel, dit-il, apparut un jour en songe au prêtre Lucien et lui fit connaître la place où saint Étienne était enseveli ; on se hâta d'y fouiller en présence d'une grande foule de peuple, et aussitôt que le cercueil du saint fut découvert, un tremblement de terre se fit sentir ; la terre exhala les parfums les plus doux, une foule de malades recouvrèrent la santé, et un torrent de pluie vint mettre fin à une longue sécheresse.

Au nombre des reliques les plus miraculeuses on mit naturellement les objets qui avaient touché le corps du Sauveur, la poussière de ses pas encore empreints, croyait-on, sur le sol de la Judée, l'eau du Jourdain où il avait été baptisé, mais tout particulièrement le bois de la vraie croix miraculeusement découverte par sainte Hélène, mère de Constantin. Dans un pèlerinage qu'elle fit en 326 à Jérusalem, un juif lui ayant fait connaître la place du saint Sépulcre, complètement oubliée des chrétiens, Hélène y commanda des fouilles profondes, et lorsqu'on eut trouvé la sainte grotte sous les ruines du temple de Vénus, élevé par Adrien, elle n'eut pas de repos qu'elle n'eût trouvé aussi la croix du Sauveur. « Voilà, dit-elle, le lieu du combat, mais où est le signe de la victoire ? Comment voulez-vous que je me croie sauvée, si je ne vois pas le signe de la rédemption ? » Quelques auteurs affirment qu'après de nouvelles fouilles on trouva les trois croix, entre lesquelles des miracles firent reconnaître celle qui avait porté le Seigneur [1]. Hélène en envoya une portion à son fils, et en fit monter la plus grande partie en argent pour la cathédrale de Jérusalem, où on l'exposait à chaque Pâque. L'évêque eut le privilège d'en donner des fragments aux milliers de croyants qui en demandaient et, selon Cyrille de Jérusalem, le bois de la croix elle-même n'en était point diminué. Aussi devinrent-ils l'objet d'un trafic très lucratif.

[1] Socrate, I, 17. Théodoret, I, 18. Rufin, X, 8.

Hélène envoya de même à son fils les clous dont les mains du Sauveur avaient été percées ; de l'un il fit faire un mors pour son cheval et fit enchâsser l'autre dans le casque dont il se couvrait à la guerre. On sait que l'un de ces clous forme aujourd'hui le cercle de la couronne dite de fer déposée à Monza, près de Milan, pour le sacre des rois d'Italie. On conserve à Paris la couronne d'épines, à Rome dans le couvent de Saint-Jean de Latran bien d'autres reliques semblables, prétendues retrouvées par sainte Hélène, mais on y révère tout particulièrement l'escalier du palais de Pilate, la célèbre *Santa Scala*, usée par les genoux des pèlerins.

L'exemple de sainte Hélène et le récit de la merveilleuse découverte qu'elle avait faite dans les saints lieux contribuèrent à mettre à la mode les pèlerinages qu'on avait déjà coutume d'y faire. « De toutes les parties de la terre, dit Chrysostome, on court visiter les lieux où est né, où a souffert, où a été enseveli le Sauveur. » On ne manquait pas d'attribuer à ces pèlerinages, surtout à ceux qu'on faisait à Jérusalem, et aux offrandes qu'on y déposait, un mérite et une efficace expiatoire, dont les pèlerins se prévalaient trop souvent pour se livrer en sûreté de conscience aux penchants divers qu'ils y avaient apportés, et il fut bien reconnu par les gens sages et déclaré entre autres par Grégoire de Nysse, témoin oculaire, que le pèlerinage de Jérusalem sanctifiait rarement ceux qui l'entreprenaient. Saint Jérôme lui-même, qui disait que c'était une partie de la foi d'adorer sur le sol même foulé par les pas du Sauveur [1], reconnaît ailleurs qu'on trouvait à Jérusalem de tristes exemples à imiter.

3. IMAGES

Le culte des images des saints ne s'introduisit que postérieurement à à celui des reliques. Défendu par le Décalogue, il dut, pour s'établir, braver des scrupules que le premier n'avait point rencontrés. Constantia, sœur de Constantin, ayant demandé à Eusèbe de Césarée une image de Jésus-Christ, il lui répondit que, ne pouvant lui donner Christ sous sa forme glorieuse qui défiait toutes les ressources de l'art, et ne voulant pas le lui donner sous sa forme terrestre, de peur de confondre ainsi l'image du Sauveur avec les grossiers simulacres des païens, et d'en-

[1] Ep. 47.

freindre la défense de l'Écriture, il invitait la princesse à se contenter de la vive représentation que nous donne de Jésus le récit de sa vie dans l'Évangile. Chrysostome, Astérius évêque d'Amasée, Amphilochius évêque d'Icone, expriment à peu près le même sentiment. Épiphane raconte qu'ayant vu à l'entrée d'une église d'un village de Palestine un voile où l'on avait peint l'image de Christ ou de quelque saint, il le déchira avec indignation, et fit présent à cette église d'un autre voile.

La première origine positive de l'introduction des images fut la coutume qu'on a vue s'établir dès la seconde moitié du IVme siècle, de peindre dans les églises dédiées aux martyrs l'histoire de leurs souffrances. Cette coutume en elle-même était assez innocente. On ne voulait par là, comme le disaient Paulin et Grégoire le Grand, qu'instruire d'une manière saisissante les ignorants et les simples avec lesquels on manquait d'autres moyens d'enseignement ; on avait soin d'ailleurs de prémunir les fidèles contre toute idée d'adoration. Mais à l'époque dont nous parlons, l'usage était déjà bien voisin de l'abus, et le premier pas fait hors de la voie tracée par le Décalogue devait facilement conduire à l'autre. Les païens qui, dans les premiers siècles, se fondaient sur l'absence de simulacres dans les églises pour accuser les chrétiens d'athéisme, devenus chrétiens eux-mêmes, étaient portés à introduire dans le christianisme ce culte que leurs pareils s'étaient scandalisés de n'y pas trouver ?

Déjà Augustin au commencement du Vme siècle censurait[1] de superstitieux adorateurs de peintures. Théodoret nous apprend que du vivant de Siméon le stylite, ses austérités excitaient tant d'enthousiasme à Rome, que les ouvriers plaçaient devant leurs ateliers de petits portraits de ce saint, comme une espèce de sauvegarde et d'amulette. Insensiblement donc, ce qui n'avait été d'abord qu'ornement, moyen d'instruction, objet d'une vénération légitime, devint l'objet d'un culte sacrilége, et le pouvoir des saints prétendu incarné dans leurs reliques passa pour l'être également dans leurs images. En orient, favorisé par l'amour des Grecs pour les arts, ce culte fit des progrès plus rapides encore qu'en occident. Ce ne fut plus seulement la multitude, ce furent d'illustres docteurs qui s'y laissèrent entraîner. Dans le cours du VIme siècle, l'usage était universellement établi dans

[1] Augustin, *De moribus ecclesiæ catholicæ*, I, 34.

l'Église grecque de se prosterner devant les images avec des marques de vénération (προσκύνησις), et déjà les juifs tiraient de cet abus un si grand parti contre l'Église, que Léontius de Neapolis crut devoir repousser leurs reproches. Déjà même des miracles étaient attribués à certaines images. Evagrius nous parle d'un portrait de la vierge qui détourna la tête au moment où un prisonnier apostat voulut lui adresser sa prière; ailleurs d'une image de Christ qui protégeait la ville d'Édesse assiégée par Cosroës [1]. Cette image, il est vrai, était de celles qu'on appelait « non faites de main d'hommes [2], » par conséquent non interdites par le Décalogue, en tant que Jésus lui-même l'avait empreinte sur son vêtement pour l'envoyer à Abgar roi d'Édesse [3].

L'art de la peinture demeura assez longtemps dans l'enfance chez les chrétiens, pour qu'ils fussent obligés d'emprunter le pinceau des artistes païens. Les peintures chrétiennes des catacombes sont imitées des anciens caveaux de sépulture romaine, de Pompéi et d'Herculanum. Quelques-uns des sujets de la Bible qui y sont représentés rappellent des traits de certaines fables païennes, empruntent même des emblêmes païens, comme Orphée apprivoisant les animaux sauvages et Jésus-Christ enseignant en costume romain, semblable à un rhéteur dans son école, avec des génies dans la bordure qui entoure le tableau.

Les images dont nous venons de parler étaient toutes peintes, soit à fresque, soit sur toile et à l'encaustique; on repoussait encore l'usage des statues, comme trop païen et surtout comme trop expressément condamné par le Décalogue. La seule exception qu'on puisse citer est cette statue qui passait pour avoir été élevée à Jésus-Christ par l'hémorrhoïsse et qui, après avoir été, disait-on, frappée de la foudre lorsque Julien avait voulu substituer sa propre tête à celle du Sauveur, avait été transportée dans une église. Mais l'existence réelle de cette statue a été mise en doute.

Parmi les images les plus vénérées, il ne faut pas oublier celle de la croix, déjà précédemment entourée de tant d'hommages. La décou-

[1] Evagrius, IV, 27; V, 18.

[2] ἀχειροποιήτοι.

[3] *Fertur quod Dominus Abgaro Edessæ regi, qui pictorem miserat ut domini similem pingeret imaginem, non valente autem pictore ob resplendentem faciei suæ claritatem, ipse vestimentum suæ faciei divinæ et vivificæ applicans, in vestimento sui ipsius imaginem abstersit, et sic desideranti miserit Abgaro.*

verte de la vraie croix par sainte Hélène, et surtout la victoire obtenue par Constantin sous la bannière surmontée de ce signe en augmentèrent beaucoup le prix et la vertu aux yeux des chrétiens. On en fit dès lors, plus encore qu'auparavant, des représentations en différentes matières, en bois, en argent, en or. « Aujourd'hui, dit Chrysostome, on voit partout la croix triomphante: on la trouve sur le faîte et sur les murailles des maisons, dans les villes et dans les villages, dans les marchés, les routes et les déserts, sur les vaisseaux, sur les livres, sur les armes, sur les vêtements, etc. » Julien en faisait un reproche aux chrétiens de son temps [1]. On attribua à ces représentations des vertus miraculeuses, surtout curatives, qui font le sujet d'un sermon de Proclus; on se prosternait avec dévotion devant ces simulacres en commémoration de la passion du Sauveur; c'est dans cette attitude que Jérôme nous représente la pieuse Paula, agenouillée devant la croix, dit-il, et adorant comme si elle y eût vu Christ attaché, car le crucifix proprement dit était encore rarement en usage dans le culte.

Dans le travestissement du culte évangélique dont nous venons de retracer des exemples si nombreux, le premier et principal rôle nous semble appartenir au peuple. C'était la multitude des nouveaux convertis qui, trop peu mûre encore pour saisir le véritable esprit du christianisme, tantôt glissait sous les emblêmes chrétiens des notions païennes qui en dénaturaient le sens, tantôt transportait dans le culte chrétien les pratiques auxquelles elle était habituée ou tout au moins en réclamait l'introduction. Ceux des membres du clergé dont l'instruction laissait le plus à désirer, ceux surtout des provinces reculées, se prêtaient complaisamment au vœu de la multitude; l'usage introduit dans une église gagnait de proche en proche, s'affermissait avec le temps, acquérait par la coutume une sorte d'autorité traditionnelle contre laquelle les docteurs mêmes de l'Église hésitaient à se prononcer.

Nous les voyons sans doute opposer de la résistance à certaines innovations, s'efforcer d'abolir les usages les plus contraires à la piété et à la sanctification chrétiennes, Augustin, par exemple, supprimer les repas dissolus qui se célébraient sur les tombeaux des martyrs, abolir en Afrique les jeux barbares qui, à certains jours, mettaient aux prises

[1] Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, liv. VI.

les membres d'une même famille, condamner les *sortes evangeliorum*, sacrilèges qui s'opéraient avec les manuscrits des livres saints [1]. Nous le voyons encore blâmer l'importance excessive qu'on attachait à certaines pratiques, ou à certaines diversités dans l'exercice du culte, s'efforcer de faire prédominer l'esprit sur la forme, les vrais préceptes chrétiens sur des coutumes arbitrairement introduites. « Je vois avec regret, disait-il [2], qu'on néglige souvent d'excellents préceptes des saints Livres et qu'on fait plus de reproches à celui qui, pendant les huit jours qui suivent son baptême (*per octavas suas*), aura touché la terre de son pied nu, qu'à celui qui aura noyé sa raison dans le vin... et cette religion, si simple dans les décrets de Dieu, on la charge aujourd'hui de tant d'observances, que notre condition est devenue pire que celle des juifs, qui du moins obéissaient à des décrets divins et non à des institutions humaines. » Chrysostome se prononça avec plus d'énergie encore contre ceux qui sacrifiaient le culte intérieur au culte extérieur et à qui la forme faisait perdre de vue l'esprit.

Mais dans ces réclamations, empreintes d'un vrai spiritualisme, les pères de l'Église montrèrent moins de hardiesse et obtinrent moins de succès qu'on ne se croirait en droit de l'attendre. Ils furent retenus évidemment par la crainte de scandaliser les âmes faibles. Le 83me canon de l'Église d'Afrique, en ordonnant aux évêques d'abattre les autels sacrilèges élevés le long des chemins à la mémoire de prétendus martyrs qu'on y croyait renfermés, ajoute prudemment : *si fieri potest*, et prévoit le cas où des émeutes populaires s'éleveraient à cette occasion, auquel cas il faudrait se borner à des exhortations bénévoles adressées au peuple [3]. Basile de Césarée, expliquant les passages de l'Évangile où Jésus est appelé « le premier-né de Marie, » comprend qu'on peut s'en autoriser pour exprimer des doutes sur la perpétuelle virginité de sa mère. Il n'y voit, quant à lui, aucun péril pour la foi ; « mais, ajoute-t-il, comme les oreilles des fidèles ne supportent pas qu'on parle ainsi de la mère de Dieu, nous croyons qu'il suffira pour les tranquiliser des raisons que nous allons déduire. »

Le même scrupule empêchait Augustin de blâmer comme il aurait voulu le dangereux formalisme qui s'introduisait dans l'Église. « Il y a

[1] Augustin, Ep. 55, *Ad Januar.*, § 37.
[2] Ibid., § 26.
[3] Mansi, *Conc.*, t. III, p. 781.

beaucoup de choses de ce genre, dit-il, que nous n'osons désapprouver plus énergiquement à cause de la religion et dans la crainte des scandales. » Et quand Fauste le manichéen lui reprochait la tolérance dont on usait envers des superstitions et des abus manifestes, il répondait [1]: « Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous permettons, autre chose ce que notre devoir est de proscrire, autre chose ce que notre devoir est de corriger, il est vrai, mais de tolérer en attendant qu'il puisse être corrigé. L'Église placée au milieu de l'ivraie est obligée, sous peine de n'exercer son action que sur un petit nombre, de tolérer beaucoup de choses, de ménager le penchant de la multitude, tout en cherchant à le corriger peu à peu. »

C'est ainsi qu'impatiente de hâter son triomphe extérieur, l'Église admet presque indistinctement tous les païens qui se déclarent convertis, sauf à combattre plus tard ce qui leur reste de préjugés et d'erreurs : mais comme ils forment déjà chez elle l'immense majorité, ils les y font si bien prévaloir que bientôt on n'ose plus y toucher sans scandale et que ses docteurs, au lieu d'arrêter le torrent, s'y laissent eux-mêmes entraîner. Jadis le christianisme avait secoué les langes du cérémonialisme judaïque, qui eussent entravé sa marche et arrêté ses progrès ; maintenant, pour s'assurer dans le monde un plus facile accès, il se revêt de la livrée païenne.

Quant aux Eunomius, aux Cécilien, aux Vigilantius, aux Aérius qui osent lutter encore et tâchent de ramener le culte à sa spiritualité première, loin de les seconder, on ne voit en eux que des esprits étroits et chagrins qui veulent régler à leur froide mesure les élans de la piété chrétienne, bien plus des blasphémateurs, des impies qui outragent ce que le christianisme a de plus vénérable et se joignent aux ennemis de la foi pour outrager ses saints martyrs. C'est sur ce ton que saint Jérôme invective contre Vigilantius. « Au lieu, dit-il, de recueillir dans des vases précieux les cendres de nos martyrs et de les couvrir de riches étoffes, tu aimerais mieux sans doute qu'on les couvrît d'un cilice, qu'on les enveloppât de haillons, et les jetât au fumier pour n'adorer qu'un Vigilantius ivre-mort ? Tu crains que les vigiles des martyrs n'interrompent tes odieuses veilles ?... O langue qu'il faudrait couper [2], tête fêlée qu'il faudrait guérir ! Comment le saint évêque de ton dio-

[1] Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 21.

[2] Ep. *Ad Ripar.*

cêse n'a-t-il pas brisé avec une verge de fer ce vase inutile, et ne l'a-t-il pas livré à Satan pour la destruction de sa chair, afin qu'au moins son esprit soit sauvé ? Pour moi, qui me rappelle le zèle de Phinée, celui d'Élie, celui de saint Pierre, qui me souviens que ce zèle ne saurait s'appeler cruauté, je n'ai pu entendre tes impiétés sacrilèges, sans désirer que l'arbre stérile soit coupé et jeté au feu. » C'est ainsi que se voyaient traités alors dans l'Église des chrétiens qui luttaient contre l'invasion des idées et des coutumes païennes. Il n'a fallu rien moins que dix à douze cents ans pour que leur nom ait pu s'y réhabiliter.

CHAPITRE V

MŒURS ET DISCIPLINE

I. INFLUENCE MORALE DU CHRISTIANISME [1]

Un païen qu'Augustin cherchait à convertir, motivant sa fidélité à la religion de ses pères par celle qu'il devait à sa patrie, l'éloquent évêque lui répondit que, s'il aimait réellement sa patrie, s'il désirait la voir fleurir par la piété et la moralité, loin de lui faire adorer des dieux qui n'avaient donné aux hommes que de pernicieux exemples, il chercherait de tout son pouvoir à étendre chez elle le règne de Christ. « Vois, lui dit-il, d'où Cicéron, dans sa « République, » fait dépendre le bonheur d'une cité, les louanges qu'il donne à la frugalité, à la probité, à la continence, à la fidélité conjugale. Vois maintenant, à mesure que s'accroît sur la terre le nombre des églises, comme autant d'écoles de piété et de sainteté, le règne des bonnes mœurs se consolider et s'étendre, et juge par là lequel de nous deux aime le mieux son pays, de toi qui voudrais nous faire adorer encore des divinités adultères, ou de nous qui, aspirant à la cité céleste, nous modelons sur les perfections du Dieu Très Saint qui préside à cette cité [2]. »

Et ailleurs [3], s'adressant à l'Église catholique elle-même : « Non seulement, lui dit-il, tu nous enseignes à adorer Dieu dans la plus grande pureté, mais encore tu nous apprends à aimer le prochain avec une charité propre à guérir tous les maux que le péché attire sur la nature humaine. C'est toi qui lies les femmes à leurs maris par une chaste et fidèle

[1] Voy. Schmidt, *La société civile dans le monde romain et sa transformation par le christianisme.*

[2] Augustin, Ep. 90 *ad Attic.*, V, 3 (trad. de Villemain).

[3] Id., *De moribus eccles. cathol.*, I, 62-63.

obéissance, et les maris à leurs femmes par les lois d'un sincère amour, qui soumets les enfants à leurs parents par une sorte de libre esclavage, qui confères aux parents sur leurs enfants une religieuse autorité, qui resserres tous les nœuds de la nature et de la famille...... Tu rends les serviteurs soumis à leurs maîtres, les maîtres doux pour leurs serviteurs...... Tu lies les citoyens aux citoyens, les nations aux nations, enfin tous les hommes entre eux, et tu en fais, non une société seulement, mais une famille par le souvenir de leur commune origine. Tu enseignes aux souverains à vouloir le bien de leurs peuples, aux peuples à obéir à leurs souverains; tu désignes à chacun de nous ceux auxquels il doit l'honneur, l'affection, la crainte, les consolations, les avis, les exhortations, les réprimandes, les châtiments, comment enfin il faut être charitable et juste envers tous. » — Et si l'on objectait à Augustin les mauvaises mœurs dont l'Église était encore entachée, il répondait[1] qu'à côté de ces vices que le contact du monde païen lui avait inoculés et qui frappaient d'abord la vue, brillaient chez elle, grâce à l'esprit de Jésus qui ne cessait de l'animer, des vertus inappréciables, à peine connues avant lui.

La charité envers les pauvres fut surtout de ce nombre[2]. Au sein de la misère qui désolait alors les populations et qui ne cessa de s'accroître jusqu'à la chute de l'empire, l'Église, non contente de multiplier, comme auparavant, ses exhortations à l'aumône et de consacrer aux œuvres bienfaisantes la meilleure part de ses revenus, dota l'empire, au IVme siècle, de ces hospices qui, sous le nom de *Xenodochia*, d'abord consacrés au soulagement des maladies contagieuses, puis des maux de tout genre, étendirent leurs soins à l'entretien des vieillards pauvres, à l'éducation des orphelins, des enfants trouvés, à l'assistance des étrangers. Nous verrons qu'Éphrem créa le premier un établissement provisoire de ce genre à Antioche et Bassianus un semblable à Éphèse. Mais le premier *Xenodochium* un peu considérable fut celui que Basile le Grand établit vers l'an 374 près de Césarée, en Cappadoce et que son ami Grégoire compare à une ville, parce qu'il offrait dans sa vaste enceinte la réunion de toutes les professions nécessaires pour l'assistance et le soulagement des malades. Il s'en fonda bientôt dans la plu-

[1] Sermo 15 *in Ps.* 25, c. 6.

[2] Voy. notre *Étude sur l'influence de la charité chrétienne dans les six premiers siècles.*

part des villes de l'empire. En qualité d'établissements ecclésiastiques, ils étaient administrés par les évêques, desservis par les *parabolani*, quelquefois aussi par de simples particuliers qui se vouaient par piété au soin des malades, comme l'impératrice sainte Placille en donna l'exemple.

Dans ses œuvres charitables, l'Église fut secondée par le pouvoir civil. Les empereurs mettant de plus en plus, et autant que l'état de la société le leur permettait, leur administration en harmonie avec les maximes de l'Évangile, autorisèrent, encouragèrent la sollicitude des évêques en faveur des classes souffrantes, publièrent des lois en vue d'améliorer leur sort, d'assurer le maintien des fondations de bienfaisance, d'en prévenir la dilapidation, d'en favoriser l'accroissement par des exemptions d'impôts et de charges publiques. De leurs propres deniers et de ceux de l'État, ils fondèrent des hôpitaux, des bureaux de sépultures gratuites, ordonnèrent des distributions annuelles de grains en faveur des pauvres et des vierges consacrées.

A ces mesures de bienfaisance, ils en joignirent de non moins précieuses, propres à l'adoucissement des mœurs.

Ils tempérèrent l'excessive rigueur de la puissance paternelle, en décrétant la peine du parricide contre le père qui aurait exercé sur ses enfants l'ancien droit de vie et de mort ; ils abolirent, autant qu'il fut possible, l'exposition et la vente des enfants nouveau-nés, et comme c'était la misère des basses classes qui rendait ce crime si commun chez les Romains, ils aidèrent aux frais du trésor public les parents pauvres à élever leurs enfants; ce fut, en 315, l'objet d'une loi de Constantin.

La condition des femmes fut relevée et améliorée, les empereurs chrétiens firent disparaître ce qu'il y avait de plus humiliant dans leur position, en abolissant (an 321) la tutelle perpétuelle à laquelle elles étaient soumises, en reconnaissant aux femmes majeures des droits privés égaux à ceux des hommes, en leur accordant une part à la succession de leurs enfants, en donnant la tutelle légale à la mère et à l'aïeule et en les émancipant, dans tous les cas où cela était naturel et juste, de la puissance excessive du mari. M. Troplong remarque que si le christianisme n'a point créé ce mouvement en faveur de l'affranchissement de la femme, il l'a du moins favorisé et considérablement accéléré.

Quant à l'esclavage, l'Église n'en demandait point l'abolition. Saint Augustin en soutenait au contraire la légitimité comme peine ou expiation du péché. Mais l'Église travaillait au moins à l'adoucir, et son influence à cet égard était également secondée par le pouvoir civil. Déjà sous Antonin le Pieux et, à ce qu'on suppose, sous l'influence indirecte du christianisme, le droit de vie et de mort avait été enlevé aux maîtres et transféré aux magistrats. Constantin restreignit leurs droits de correction dans des bornes encore plus étroites, il punit comme homicide tout maître qui tuerait volontairement son esclave à coups de bâton, ou qui lui infligerait de ces tortures raffinées dont on usait encore ; il favorisa les affranchissements, en établissant la manumission dans l'Église en présence du peuple et avec l'assistance de l'évêque qui en signait l'acte, et en accordant aux ecclésiastiques le droit d'affranchir leurs esclaves par une simple déclaration verbale et sans acte public. Justinien perfectionna cette œuvre en abolissant les distinctions entre les diverses catégories d'affranchis et en rendant les moyens de manumission plus faciles encore.

D'autres classes malheureuses furent également l'objet de la sollicitude des princes chrétiens. Ils mirent les prisonniers en quelque sorte sous la tutelle des évêques. Ils donnèrent des ordres pour la restitution des biens des captifs romains qui revenaient dans leurs foyers et pour la protection des prisonniers de guerre, pour les colons attachés à la glèbe, que Constantin défendit de séparer de leurs familles dans le partage ou la vente des biens, pour les veuves et les orphelins dont il protégea les droits contre d'infidèles mandataires, pour les débiteurs du fisc qui furent déclarés de temps en temps quittes de leurs arrérages et soumis à des moyens de contrainte moins cruels, enfin, pour la répression des abus du pouvoir de la part des magistrats et même des souverains. On leur doit enfin l'abolition des combats de gladiateurs. Les lois que Constantin avait publiées dans ce but, demeurées sans exécution sous les règnes de Valentinien et de Valens, furent mises en vigueur, en orient sous Théodose, et en occident sous Honorius. Ce fut le dévouement d'un moine d'orient qui permit à Honorius l'accomplissement d'une si bonne œuvre. Ce moine, nommé Télémaque, arrivé à Rome au moment où l'on célébrait les jeux de l'amphithéâtre, fut si indigné de l'inhumanité de ce spectacle qu'il s'élança dans l'arène pour séparer les combattants. A l'instant il fut lapidé par le peuple

furieux, mais Honorius, plein d'admiration pour son courage et cédant aux sollicitations du poète Prudence, interdit pour toujours les combats de gladiateurs. Ils subsistèrent encore, il est vrai, pendant quelque temps dans une partie de l'occident, mais de nouvelles lois plus positives les firent bientôt disparaître[1].

Les auteurs païens eux-mêmes ont reconnu l'amélioration des mœurs publiques et de l'administration civile sous les empereurs chrétiens. Libanius[2], dans un discours adressé à Constance, remarque que sous son règne et sous celui de son père, on ne voyait plus, comme autrefois, les gouverneurs de province enlever les femmes de ceux qui ne pouvaient payer les impôts et les emmener eux-mêmes en esclavage, que le lit nuptial était maintenant à l'abri de tout outrage, que les souverains apportaient plus de soin dans le choix de leurs gouverneurs, que leur palais enfin était ouvert à tous ceux qui avaient besoin de leur protection.

Cette influence bienfaisante que l'Église exerça pour l'adoucissement des mœurs par l'esprit de charité qu'elle inspirait, elle s'efforça de l'exercer pour leur épuration, par l'esprit de sainteté dont Christ l'avait rendue également l'organe.

L'Église continuait à discréditer et à proscrire, autant qu'il était en elle, les métiers déshonnêtes, les divertissements licencieux, les liaisons illégitimes; elle s'efforçait surtout de sanctifier et de resserrer les liens du mariage, garant de la pureté des mœurs. Elle fut également secondée, à cet égard, par les lois des princes chrétiens. Les empereurs, entrant dans ses vues, défendirent de vouer au métier d'histrion aucun enfant ou femme de bonnes mœurs et faisant profession de christianisme, et chargèrent les évêques de défendre les femmes libres ou esclaves que les *lenones* voudraient contraindre à se prostituer ou à monter sur le théâtre. Ils permirent au contraire aux histrions qui, en danger de mort, auraient demandé les sacrements, de ne point remonter sur la scène, si, depuis leur guérison, ils continuaient à bien vivre. Ils abolirent les fêtes indécentes, en Palestine, par exemple, celle de Majuma. Malgré l'esprit du christianisme qui les portait en général à mitiger les

[1] *Cod. Just.*, III, 12, 11.
[2] Libanius, *Basilicus*, t. II, p. 146.

lois pénales, ils décrétèrent des peines plus rigoureuses qu'auparavant contre le rapt et l'adultère.

Auguste, par le même principe qui lui avait fait porter des lois contre le célibat et encourager les secondes noces, avait autorisé, à côté du mariage, des unions irrégulières avec des femmes que le préjugé défendait d'épouser. A dater de Constantin, les empereurs chrétiens recoururent à divers moyens pour dissoudre ou décourager ces liaisons ou les transformer en unions légitimes. Ils échouèrent, il est vrai, assez longtemps dans leurs efforts ; la loi de Constantin fut suspendue aux instances du païen Libanius et les mêmes unions demeurèrent en vigueur jusqu'au règne de Léon le Philosophe qui, au IXme siècle, les abolit en orient. Dans le même désir de fortifier le lien conjugal, Constantin avait d'abord rendu, au sujet des enfants naturels, un décret par lequel il empêchait leur père de les légitimer ou de tester en leur faveur, tant qu'il lui restait des enfants légitimes. Justinien accorda une quote-part (six onces d'or) à partager entre les enfants naturels et leur mère, et permit leur légitimation par un mariage subséquent. Mais les enfants nés de l'adultère ou de l'inceste furent exclus de tous ces droits, et Justinien, par une rigueur qui fut justement taxée de cruauté, alla jusqu'à défendre au père de les nourrir.

On sait quelle liberté régnait autrefois à Rome pour le divorce, on connaît les innombrables divorces de Mécène, la scandaleuse et déplorable facilité avec laquelle, sous les plus légers prétextes, les maris et même les femmes en étaient venus à rompre ce lien sacré. Les empereurs chrétiens, sans doute, n'osaient point encore prescrire dans leurs lois l'indissolubilité du nœud conjugal; les peuples n'étaient point mûrs pour une mesure aussi décisive. Les princes, au milieu de l'indécision de leurs règlements, se bornèrent à restreindre considérablement les causes légitimes de divorce, n'acceptèrent comme telles, par exemple, ni la servitude, ni la captivité, ni la proscription des époux vivants et cherchèrent à le décourager par les entraves qu'ils mirent à des unions subséquentes.

Jusqu'à Constantin, la foi promise avant le mariage pouvait être facilement rompue. Depuis son règne, les fiançailles, accompagnées, comme elles l'étaient chez les chrétiens, de rites religieux, furent considérées comme un engagement plus formel, les donations faites par l'époux durent demeurer à l'épouse, les arrhes durent être rendus au

triple et au quadruple par celui qui rompait le contrat; la femme fiancée à un soldat ne put épouser un autre homme qu'après deux ans d'absence continue.

Sans interdire les secondes noces, ce que l'Église elle-même ne faisait point, les empereurs chrétiens s'appliquèrent à en restreindre l'abus[1] en portant à un an le délai obligatoire pour les femmes entre les deux mariages, en notant d'infamie celles qui bravaient la religion du deuil et convolaient en secondes noces avant ce terme, en ôtant à la femme bigame la tutelle de ses enfants du premier lit, ainsi que les dons et les avantages qui lui venaient de sa première union, et en les transportant à ses enfants avec garantie hypothécaire, en lui ôtant aussi le droit de révoquer les dons qu'elle leur avait faits; plusieurs de ces dispositions furent étendues au père qui contractait un second mariage.

Ce fut aussi pour imprimer une nouvelle sainteté à ce lien que les princes chrétiens étendirent les empêchements au mariage pour cause de parenté ou de consanguinité, en interdisant, outre les unions que les anciens romains, d'accord avec les juifs, déclaraient incestueuses, les unions entre beaux-frères et belles-sœurs, oncles et nièces, entre l'époux survivant et le père ou l'aïeul de l'autre époux, ainsi qu'entre le fils et la maîtresse de son père. Ils y joignirent, avec moins de raison, la défense bizarre du mariage entre parrains et marraines du même enfant, espèce de parenté spirituelle introduite par l'Église. En général, leurs lois sur le mariage eurent pour principal objet, non d'encourager ce lien comme l'ancienne législation romaine, ce qui eût paru contraire aux maximes ascétiques de l'Église, mais de le resserrer et de l'épurer lorsqu'il était contracté.

Bien que ces changements se fussent accomplis en partie par l'intermédiaire de l'autorité civile, ils ne nous révèlent pas moins l'action salutaire et sanctifiante du christianisme, puisque sans lui l'autorité n'eût eu ni l'idée d'introduire la plupart d'entre eux, ni probablement le pouvoir de les accomplir. Il fallait qu'ils fussent au moins en partie préparés dans l'opinion et dans les mœurs pour s'accomplir dans les lois.

Au reste, l'Église ne voulut pas laisser au gouvernement seul le soin

[1] De Rœhr, *De effectu*, etc., p. 237 et suiv.

de sanctionner ses préceptes de pureté morale; elle voulut y apposer sa propre sanction et employer pour les soutenir ce qu'elle avait conservé, et s'efforçait de maintenir encore de son autorité disciplinaire. Le concile de Nicée (can. 13-16) confirma à cet égard les règles précédemment établies, qui permettaient de réintégrer les pécheurs en danger de mort, s'ils avaient donné des marques de véritable repentance, mais les soumettaient, en cas de rétablissement, à quelque temps d'excommunication. Les divers degrés d'épreuve par lesquels devaient passer les pénitents sont encore mentionnés, soit par ce concile, soit par celui d'Ancyre (can. 4-7), soit par les pères du IVme siècle, Basile, Ambroise, Grégoire de Nysse, etc.

De leur côté, Augustin, Césaire d'Arles, Cassien, Fauste de Riez, Chrysostome et d'autres s'occupèrent particulièrement de la classification des péchés, qu'ils distinguent tantôt en péchés et crimes, tantôt en péchés mortels (*capitalia*) et péchés véniels (*remissibilia*). Parmi les péchés capitaux, ils classent le sacrilège, l'adultère et l'homicide, crimes qui doivent être punis par les flammes éternelles s'ils ne sont rachetés dans cette vie par une pénitence publique. Nous trouvons aussi dans les décisions des conciles d'Afrique de la fin du IVme siècle et du commencement du Vme diverses règles de discipline assez sévères; nous en trouvons de même dans les épîtres canoniques de Basile de Césarée[1]. Augustin et Chrysostome[2], sans en établir de nouvelles, recommandent avec soin l'observation des anciennes. Chrysostome, en particulier, prescrit à ses diacres de refuser la communion à tout pécheur qui s'en approcherait sans avoir accompli sa pénitence, fût-il général, fût-il gouverneur, fût-il même ceint du diadème, et les rend responsables eux-mêmes des profanations que leur négligence pouvait causer.

Enfin les pères de l'Église ne se contentèrent pas de recommander l'observation des règles de la discipline; ils joignirent souvent l'exemple au précepte et sévirent, sans acception de personnes, contre des chrétiens coupables de crimes scandaleux. Andronic, gouverneur ou plutôt tyran de Ptolémaïs en Libye, exerçait mille exactions, mille cruautés contre le peuple de cette ville; Synésius, après avoir épuisé les voies de la patience, de la douceur et les charitables exhortations, lança enfin

[1] Labbe, *Conc.*, t. II, *ad fin.*
[2] Chrysostome, *Hom. 82 in Matth.*

contre lui l'anathème, le vouant lui et ses complices aux malédictions de la terre et du ciel. Dans une lettre circulaire qui nous a été conservée [1], il exhorte le clergé, les magistrats et le peuple à rompre toute relation avec ces ennemis du Christ, à les exclure de leurs maisons et de leurs tables, et à leur refuser les honneurs de la sépulture ecclésiastique; il s'adresse même aux autres églises et voue aux mêmes châtiments qu'Andronic quiconque rejetterait ce décret. Nous avons vu que les anathèmes de Synésius furent efficaces et que le tyran, également condamné à la cour, fut réduit à implorer la miséricorde de l'Église.

Ambroise osa s'attaquer à plus haut qu'un gouverneur, savoir à l'empereur lui-même, au grand Théodose. L'an 390, ce prince, dans un accès de colère contre le peuple de Thessalonique qui avait massacré un de ses généraux, avait livré la ville à la discrétion de ses soldats, et des milliers d'innocents avaient été enveloppés dans le carnage. Lorsque, bientôt après, Théodose se rendit à Milan, Ambroise jugeant que des remontrances directes trouveraient au premier moment peu d'accès dans son âme, saisit le prétexte d'une indisposition pour se retirer à la campagne, et, de là, lui adressa une lettre dont les expressions pussent être méditées à loisir et produire ainsi un plus grand effet. Mettant sous ses yeux l'exemple du repentir de David, il écrit à l'empereur : « Le crime ne peut être lavé que par le repentir et par les larmes. Ni ange, ni archange ne peuvent nous remettre nos péchés et le Seigneur, auquel seul appartient ce droit, ne daigne nous les remettre que sous la condition de la pénitence. N'ajoutez pas un crime à un autre crime en osant participer indignement à la sainte Cène : je ne voudrais point manquer aux égards que je vous dois, mais je voudrais encore moins me rendre indigne moi-même. Je ne puis célébrer l'eucharistie si vous y êtes présent; ce que je n'ose faire pour celui qui a répandu le sang d'un seul homme, comment l'oserais-je pour celui qui a fait massacrer tant de milliers d'innocents ? » Théodose, pénétré de remords à la lecture de cette lettre, se soumit à la pénitence exigée de lui; et, comme Ambroise le raconte lui-même dans le panégyrique funèbre de ce prince, il déposa durant ce temps les ornements impériaux, déplora publiquement son crime dans l'assemblée des fidèles, et ne passa

[1] Synésius, Ep. 58.

désormais aucun jour sans en témoigner le plus vif repentir. On ajoute qu'Ambroise ne lui accorda l'absolution qu'après qu'il eut remis en vigueur un décret de Gratien qui exigeait un sursis de trente jours avant l'exécution des sentences de mort prononcées par le prince [1].

Cet acte de courage excita au plus haut degré l'admiration des contemporains. Augustin [2] le cite à plusieurs reprises et ne tarit pas en éloges. Mais ces éloges eux-mêmes et cette admiration pour une action magnanime assurément, mais qui, dans la primitive Église, eût paru toute naturelle, ne nous attestent-ils pas, comme l'observe Montalembert, à quel point la discipline ecclésiastique était déchue au temps de Théodose? D'après les anciens canons, Ambroise pouvait-il faire moins contre le meurtrier de tant d'innocents que de lui imposer quelques mois de pénitence, lorsque ces mêmes canons soumettaient à une pénitence perpétuelle le coupable de simple homicide et permettaient à peine de le réintégrer à l'heure même de la mort? La surprise et l'enthousiasme qu'excita la fermeté d'Ambroise prouvent donc à quel point les anciens règlements étaient tombés et tombaient tous les jours en désuétude.

C'est, au reste, ce qui ressort d'une foule de témoignages de ce temps. Le même Chrysostome, que nous avons vu recommander à ses diacres tant de discernement et de vigilance dans l'administration des sacrements, nous le voyons ailleurs déplorer [3] la multitude d'hommes corrompus qui participent aux saints mystères, sur lesquels ils ne devraient pas même oser jeter les yeux. Basile le Grand, à la fin de son Épître canonique (can. 84-85) [4], désespère lui-même d'en voir jamais les règlements observés. « Nous avons écrit tout cela, dit-il, pour donner une idée de ce que doit être la pénitence chrétienne, et non point pour nous conformer aux usages de notre temps...... Au milieu d'un peuple désobéissant et rebelle, nous aimons à faire nous-mêmes preuve d'obéissance, afin de sauver notre âme, selon l'expression de l'Écriture, et de ne point nous rendre coupables des péchés d'autrui. Si nos con-

[1] La relation de Théodoret (V, 17) est un peu différente : il suppose que l'empereur, sans avoir égard à la lettre d'Ambroise, se présenta à l'église pour y recevoir la communion, mais fut arrêté sur le seuil par l'évêque, qui lui interdit d'avancer jusqu'à ce qu'il eût accompli sa pénitence.

[2] Augustin, *De civitate Dei*, V, 26 *et passim*.

[3] Chrysostome, *Hom. de Bapt.* opp., II, 373.

[4] Labbe, *Conc.*, II, 1758.

temporains n'ont point compris les justes jugements de Dieu et les plaies dont il nous afflige, nous, du moins, c'est notre devoir de les avertir et de tâcher de les arracher à leur perte, et, si nous n'y pouvons parvenir, de nous sauver du moins nous-mêmes de l'éternelle condamnation. » « De notre temps, dit Augustin[1], une si grande foule de péchés ont passé dans la coutume générale, que nous n'osons à cause d'eux, non seulement excommunier un seul laïque, mais pas même dégrader un prêtre. Aussi, m'écriais-je un jour dans un de mes sermons : Malheur aux péchés des hommes, dont les plus inusités sont les seuls qui nous fassent horreur, tandis que les péchés communs, pour l'expiation desquels le sang du fils de Dieu a dû être versé, péchés si grands qu'à eux seuls ils nous excluent du royaume de Dieu, non seulement nous les tolérons, mais par notre tolérance, nous en sommes en quelque sorte participants. » Et répondant aux reproches des manichéens, fondés sur les mœurs scandaleuses de tant de membres de l'Église, il reconnaît que tout en cherchant à les corriger, à les porter à la pénitence, elle les laissait dans son sein, comme l'ivraie jusqu'au temps de la moisson[2].

II. RELACHEMENT DE LA DISCIPLINE ET DES MŒURS

Il est intéressant et instructif à la fois de marquer les divers degrés que suivit cette décadence de la discipline ecclésiastique.

Nous pouvons en regarder comme le premier symptôme le changement qui s'introduisit dans les fonctions du « prêtre pénitencier. » Cet ecclésiastique, chargé dès le milieu du IIIme siècle dans quelques églises d'orient, de veiller à ce que le pécheur scandaleux ne fût admis à la communion qu'après une confession publique de sa faute, avait peut-être, dès cette époque, commencé à convertir en certains cas la confession publique en confession secrète. Depuis le IVme siècle, ce qui était auparavant l'exception devint la règle. La confession publique devint toujours plus rare, la confession secrète toujours plus commune. Lorsqu'on se fut aperçu de ce changement et que la crainte d'avoir à faire l'aveu public de ses fautes ou de subir publiquement une pénitence fut reconnue comme l'un des plus grands obstacles à l'observation

[1] Augustin, *Enchir.*, c. 21.
[2] Ibid., *De mor. eccl. cath.*, I, 31.

de la discipline ecclésiastique, on donna au pénitencier pour principal mandat de recevoir, sous le sceau du secret, les aveux des pécheurs, de leur prescrire la pénitence convenable, d'en régler la nature, la durée, et de leur donner ensuite l'absolution.

Mais bientôt, même avec cet adoucissement, le fardeau de la discipline ecclésiastique parut encore trop rude à la foule des chrétiens mal préparés. Comme les pénitents occupaient dans l'église une place distincte, et que d'ailleurs, le prêtre pénitencier étant chargé exclusivement de cette fonction, être en rapport avec lui était se reconnaître sous le poids d'une pénitence, ils ne voulurent plus s'astreindre à cette espèce de publicité. Il fallut, en conséquence, supprimer entièrement cet office devenu inutile. C'est ce qu'on fit en particulier à Constantinople sous le pontificat de Nectaire (vers la fin du IVme siècle). Il est vrai que cette suppression eut lieu à l'occasion d'un scandale où la réputation du clergé s'était trouvée compromise, et qu'on peut regarder comme un des premiers exemples des abus auxquels la confession devait si souvent donner lieu [1]. Mais ce scandale ne fut probablement que l'occasion ou le prétexte de l'abolition d'une charge que le relâchement de la discipline rendait de plus en plus superflue; autrement on aurait simplement destitué le délinquant, mais non supprimé la charge, ou du moins on ne l'aurait supprimée que dans l'église où le scandale avait eu lieu. C'est sous ce point de vue que Sozomène envisage le fait en question, et ce qui suivit ne permet pas de le comprendre autrement. « Nectaire, dit Sozomène, supprima le prêtre préposé à l'administration de la pénitence sur l'avis de quelques personnes qui lui conseillèrent de laisser à la prudence de chaque fidèle le soin de s'examiner et de s'éprouver avant de participer aux mystères. » « C'est l'usage, ajoute Sozomène, selon lequel on vit maintenant, et qui a passé, à mon sens, de l'ancienne sévérité à un extrême relâchement. Les péchés étaient sans doute plus rares lorsqu'on en était détourné par la honte de les confesser et par la crainte de subir la condamnation d'un juge sévère. »

Sans doute, la suppression de la charge de pénitencier ne fut point une mesure générale, témoin l'Église de Rome où il y a encore de nos jours un grand pénitencier, mais revêtu de fonctions assez différentes.

[1] Socrate, V, 19. Sozomène, VII, 16.

Là même où cette mesure s'accomplit, elle n'entraîna point partout la suppression de la confession ecclésiastique elle-même. Dans les églises d'occident régnaient plus que jamais cette notion déjà admise du temps de Cyprien, que les péchés commis après le baptême doivent être expiés dans cette vie par la pénitence, pour ne pas l'être par les supplices de la vie future, et cette autre maxime, posée par Augustin[1], que la pénitence, pour être valable aux yeux de Dieu, devait s'accomplir dans l'Église, hors de laquelle il n'y avait point de rémission des péchés. En conséquence, la confession qui n'était plus exigée devant le pénitencier, devait au moins avoir lieu auprès d'un ministre de l'Église, en sorte que les prêtres demeurèrent chargés désormais de recevoir les confessions de leurs paroissiens et de leur prescrire la pénitence requise.

Mais, et ce fut le troisième adoucissement apporté à l'ancienne discipline, il fut en même temps expressément recommandé aux prêtres de se borner dans la plupart des cas à exiger la pénitence secrète. Le pape Léon le Grand s'exprima très positivement sur ce point. Il en vint jusqu'à blâmer la prescription de la confession publique, en tant qu'elle empêchait la plupart des pécheurs de recourir au remède salutaire de la pénitence[2] et déclara parfaitement suffisante la confession qu'on faisait, à Dieu d'abord dans le secret de son cœur, puis au prêtre qui intercédait pour le pécheur et lui prescrivait une pénitence en rapport avec son délit. C'est donc de Léon le Grand qu'on peut faire dater le changement définitif de la confession publique en la *confession auriculaire*, changement tout à fait conséquent avec celui qui s'était accompli dans le gouvernement ecclésiastique, où l'autorité du prêtre s'était identifiée avec celle de l'Église.

C'était déjà détruire par la base le système de l'ancienne discipline, qui reposait tout entier sur l'excommunication et la pénitence publiques. Mais, dans ce qu'on en conserva, on en adoucit encore la rigueur. Tandis, en effet, que précédemment le prêtre était assujetti aux règlements canoniques en vigueur, et devait simplement, comme le juge sur son tribunal, en appliquer les dispositions aux cas qui se présentaient, dans cette période, il fut autorisé, et, qui plus est, invité à modifier, à mitiger dans leur application les règles de la pénitence, selon

[1] Augustin, *Enchir.*, c. 17.
[2] Mansi, VI, 410.

les circonstances et en ayant égard à la vie antérieure du pénitent. Le concile d'Ancyre (an 318) par le cinquième de ses canons, le concile de Chalcédoine dans le seizième, et le pape Vigile [1] (an 527) recommandèrent aux évêques beaucoup de clémence et de douceur dans l'application des règles de la discipline. « Qu'on laisse cela, dit Augustin lui-même, au jugement des évêques, et si le caractère et la piété du pénitent sont approuvés, que l'indulgence succède bientôt à la punition [2]. »

Quoique la discipline ecclésiastique eût contribué sans doute dans les premiers siècles à maintenir le règne des mœurs chrétiennes, et qu'à ce titre on doive en regretter le déclin, ce déclin, dans la période qui nous occupe, fut, après tout, moins une cause qu'un symptôme de la dégénération des mœurs, dont nous avons maintenant à tracer le tableau, et dont la principale cause, ainsi que celle de la transformation du culte, fut la brusque conversion du monde romain.

Dans les siècles précédents, on était chrétien avant d'en prendre le titre ; depuis Constantin, rien n'était plus fréquent que d'en prendre le titre avant de l'être en effet. L'Église en admettant ces multitudes prétendues converties, se promettait sans doute, comme Augustin nous l'affirme, de les rendre dignes du nom qu'elles aspiraient à porter, et nous avons vu qu'elle y parvenait dans une certaine mesure; mais, de son côté, elle subissait la contagion de leurs inclinations, de leurs habitudes païennes. Elle avait apporté au monde romain des vertus qu'il ignorait ; il lui apportait en échange des mœurs vicieuses qui s'acclimataient chez elle, prenaient racine dans son sein, et formaient avec la morale de Jésus-Christ un étrange et funeste contraste.

Lorsqu'Eusèbe nous parle de ces courtisans hypocrites, dont Constantin était sans cesse entouré et qui, en affectant les dehors de la piété, gagnaient la confiance d'un prince trop crédule [3], lorsqu'Augustin [4] énumère les motifs intéressés qui déterminaient la conversion de tant d'hommes de son temps, ils n'ont pas l'intention sans doute de nous vanter les mœurs ni la piété de ces nouveaux prosélytes. Or, si

[1] Vigile, Ep. 2, *Ad Eleuth.*, c. 3.

[2] Saint Augustin dit que l'Église doit moins considérer *mensura temporis quam doloris*, car, ce que Dieu aime avant tout, c'est le cœur contrit (*Enchir.*, c. 17).

[3] Eusèbe, *De vit. Const.*, IV, 54.

[4] Augustin, *In Joh. tract.* XXV, 4.

nous réfléchissons à la prodigieuse multitude de ces païens brusquement convertis, nous comprendrons combien ce mélange subit de tièdes, d'indifférents ou de vicieux, dut, si je puis dire, abaisser dans l'Église le titre de la piété et de la moralité chrétiennes. C'est ce que Salvien dans son traité de l'avarice a si énergiquement exprimé dans le passage ci-dessous que nous préférons transcrire dans l'original [1]. C'est en parlant de ces nouveaux chrétiens que Libanius disait [2] : « Ils font semblant de prier dans vos églises, mais ce sont leurs dieux qu'ils invoquent, ou plutôt ils n'en invoquent aucun. » Les auteurs païens, Julien, Ammien Marcelin, Zosime tracent avec complaisance le plus triste tableau des mœurs des grandes capitales chrétiennes ; ils oublient seulement de nous dire qu'avant Constantin, et sous l'influence du paganisme, ces mœurs étaient pires encore. Mais si la conclusion qu'ils en tirent au préjudice du christianisme est d'une palpable injustice, les détails même qu'ils en donnent sont malheureusement confirmés par le témoignage des auteurs chrétiens [3].

Théodoret nous montre le peuple d'Alexandrie se portant comme autrefois en foule les jours de fête à des spectacles de danseurs et de bateleurs qui devenaient quelquefois l'occasion de rixes sanglantes ; Salvien reproche aux chrétiens de Marseille leur goût pour les spectacles les plus révoltants, non seulement par leur licence, mais par la profanation qu'on y faisait des choses saintes ; le peuple de Rome, de Constantinople, nourri par les distributions journalières des empereurs, continuait à passer son temps dans les tavernes, les spectacles, les jeux publics ; *panem et circenses* était toujours sa devise. Souvent plus de 400,000 spectateurs n'étaient occupés depuis l'aube jusqu'au soir qu'à suivre les courses de char, à prendre avec passion le parti des différentes couleurs, et, sous Justinien, la capitale de l'empire fut sans cesse ensanglantée par les combats que se livraient dans les rues les factions des

[1] *Multiplicatis fidei populis, fides imminuta est, et crescentibus filiis suis, mater ægrotat, factaque es, ô ecclesia, profectu tuæ fecunditatis infirmior, atque accessu relabens et quasi viribus minus valida. Diffudisti siquidem per omnem mundum religiosi nominis membra, religionis vim habentia : ac sic esse cœpisti turbis opulens, fide pauper, quanto ditior multitudine, tanto egentior devotione, largior corpore, angustior mente, eademque ut ita dixerim et in te major et in te minor, novo pene et inaudito genere processûs et recessûs crescens simul et decrescens* (Salvian., *De Avaritiâ* 1, initium).

[2] Libanius, *Pro templis*, t. II, p. 177.

[3] Müller, *De moribus ævi theodosiani, passim.*

Verts et des *Bleus*. Les orgies auxquelles on se livrait autrefois dans les fêtes des dieux se renouvelaient dans les fêtes chrétiennes et jusque sur les tombeaux des martyrs; Augustin [1] ne parvint qu'avec la plus grande difficulté à obtenir, dans son diocèse, la cessation de ces abus. Chrysostome, plus modéré que les précédents, attestait de même qu'à Antioche, sur tant de milliers d'âmes, à peine y en avait-il cent qui méritassent le salut, et « encore, ajoutait-il, pour celles-ci je suis en doute. »

La cour qui se faisait gloire de protéger le christianisme, et d'en inscrire les préceptes dans ses codes, était loin d'en pratiquer exemplairement les vertus. Trop souvent ses mœurs se ressentaient encore de l'influence de l'ancien culte. Le meurtre de l'infortuné Crispus, les massacres de collatéraux qui assurèrent le trône à ses trois frères, rappellent les perfidies et la cruauté de certaines cours de l'orient. Le christianisme n'avait amorti ni le fastueux despotisme de Constantin, ni les goûts sensuels de Constant, ni le caractère vindicatif de Constance. Sous ce dernier prince, Ammien et Zosime purent, sans être démentis, opposer à la pompe efféminée de sa cour l'austère simplicité des mœurs de Julien [2]. L'empereur Zénon, qui se vantait de recevoir les révélations de sainte Thécla, qui publiait des édits sur la foi où il s'intitulait « Notre piété, » ne craignait pas de se souiller publiquement par de honteuses débauches. Justinien, qui fit construire à si grands frais de somptueuses basiliques, s'attira les malédictions de son peuple par l'insatiable avidité qui lui faisait vendre les provinces à des traitants, et intenter d'injustes procès aux grands dont il voulait s'approprier les richesses.

Le clergé, du moins, sut-il se préserver entièrement de la contagion des anciennes mœurs?

Comment eût-on pu l'espérer d'un corps si nombreux, et dans le sein duquel les prérogatives, les honneurs, les avantages de tout genre dont il était doté, attiraient tant d'hommes ambitieux ou cupides [3]? Augustin, dès son installation dans le clergé africain, exprime à l'évêque de Carthage [4] son indignation contre l'orgueil, l'esprit de contention qu'il y a trouvés, sans parler de bien d'autres abus qu'il ne veut lui révéler que de bouche. Dans une lettre à l'une de ses pénitentes qui se

[1] Augustin, Ep. 22, 1-6.
[2] Amm. Marc., *Hist. imp.*, XXIV, 25, et Zosim., *Hist. nov.*, IV, 33-50.
[3] Fleury, XXII, 10.
[4] Ep. 22 *ad Aurel.*, 7, 9.

montrait scandalisée des mœurs de certains prêtres, obligé d'en convenir, il se borne à lui prouver qu'elle ne doit s'en prendre ni à l'Église, ni à la religion.

Un grand nombre d'ecclésiastiques semblaient ne chercher dans leurs fonctions que le relief qu'ils en recevaient et les profits divers qu'ils en pouvaient retirer. Les uns, non contents de vivre de l'autel, s'enrichissaient encore par le commerce et par l'usure, vendaient à beaux deniers comptants les services de leur arbitrage ou de leur intercession [1]. D'autres, au rapport de saint Jérôme, fréquentaient, dans des vues d'intérêt ou de mondanité, les maisons des veuves, des pupilles, cherchaient à s'y rendre nécessaires ou agréables, et recevaient continuellement d'elles des billets affectueux et de riches cadeaux. Ils faisaient surtout la cour aux matrones dévotes et aux vieillards opulents, et, pour capter des héritages, s'abaissaient à d'avilissants services [2]. Quelques-uns feignaient une grande libéralité envers les pauvres, et avec cet appât au bout de leur hameçon, dit saint Jérôme, pêchaient comme en pleine eau l'argent de leurs pénitentes [3]. Enfin, l'avidité de ces ecclésiastiques indignes alla si loin, que Valentinien Ier se crut obligé d'y mettre des bornes. Par un édit adressé en 370 à Damase, évêque de Rome, et qui, à la honte du clergé, dut être lu dans toutes les églises de la capitale [4], il défendit aux ecclésiastiques et à ceux qui prenaient le nom de continents, d'entrer dans les maisons des veuves et des pupilles, et de recevoir des femmes, dont ils étaient les directeurs spirituels, quoi que ce fût, soit à titre de dons, soit à titre de legs ou d'héritage. « Quel déshonneur pour nous ! » s'écriait saint Jérôme à cette occasion. « Les prêtres des idoles, les comédiens, les courtisans, peuvent recevoir des héritages ; les clercs, les moines seuls en sont empêchés ; et par qui ? Par des princes persécuteurs ? Tout au contraire, par des princes amis de l'Église. Et ce n'est point de cette loi que je me plains, mais seulement de ce que nous l'avons méritée [5]. »

Saint Jérôme eut aussi à prémunir les ecclésiastiques de son temps

[1] Augustin, *Serm. 82.*

[2] Hieron., Ep. 34 *ad Nepotian.*

[3] Ibidem, Ep. 18 *ad Eustoch.* « *Sub prætextu eleemosynæ quærunt divitias; sic bestiæ, sic aves, sic capiuntur et pisces.* »

[4] *Cod. Theod.*, XVI, 2, l. 10.

[5] Hieron., Ep. 34 *ad Nepotian.*

contre la mondanité de quelques-uns de leurs pareils qui recherchaient les maisons des grands, se faisaient inviter aux festins des riches, et qu'on voyait dans le monde parés et parfumés comme des époux, assis aux tables les mieux servies, et dégustant les vins et les mets les plus recherchés [1]. « Quand un riche vous invite, leur dit-il, faites-vous honorer par votre refus, plutôt que mépriser par votre empressement, et fréquentez la maison de deuil préférablement à la maison de festin ; soyez plus empressés à consoler vos brebis dans le malheur qu'à vous réjouir avec elles dans leur prospérité. » Ailleurs, il trace de main de maître le portrait d'un ecclésiastique mondain, qui, levé avec le soleil, passait toute sa matinée à visiter ses patrons et les matrones dont il a soin de demander le nom et les demeures, pénétrant jusque dans les chambres à coucher, colportant, commentant les nouvelles du jour, conduisant dans les rues des coursiers fringants que lui auraient enviés les rois de Thrace [2].

Mais pour de tels hommes la prêtrise était un degré trop inférieur, une charge trop peu lucrative ; ils visaient avec ardeur aux plus hautes dignités de la prélature, et pour parvenir à cet objet de leur ambition, il n'y avait pas de ressorts qu'ils ne fissent jouer, pas d'intrigues qu'ils ne missent en œuvre [3]. Les uns, attendant tout de la cour, assiégeaient les avenues du trône ; il fallait, à force de décrets de conciles, les obliger à résider dans leurs paroisses et les empêcher de hanter les camps et les palais. D'autres cherchaient à capter les suffrages du peuple et du clergé par des moyens dont eût rougi le candidat à la moindre magistrature. C'est un curieux document, sous ce rapport, que la lettre où Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, raconte une élection ecclésiastique faite à Châlons. « L'un des candidats, dit-il, privé de toute vertu, étalait l'illustration d'une race antique ; un second, nouvel Apicius, se faisait appuyer par les applaudissements et les clameurs de parasites bruyants gagnés à l'aide de sa cuisine ; un troisième s'était engagé par un marché secret, s'il parvenait à son but, à livrer les domaines de l'Église à la discrétion de ses partisans. » D'autres, plus effrontés encore, achetaient ouvertement sans aucune pudeur les dignités sacerdotales. Chrysostome parle de certains évêques d'Asie qui, pour obtenir

[1] Ibid.

[2] Hieron., Ep. 18, *ad Eustoch.*

[3] Voy. Fleury, *Hist. eccles.*, XVII, 10; XXI, 47; XXXVI, 10, etc.

leur charge, avaient vendu tout ce qu'ils possédaient, et jusqu'aux boucles d'oreilles de leurs femmes [1].

Enfin, arrivés à leur but, ces prêtres méprisables ne songeaient plus qu'à étaler aux dépens de l'Église un faste révoltant. Ils regardaient aussi comme un privilège de leur rang, de faire sentir à leurs inférieurs le poids de leur dignité, traitaient le bas clergé avec hauteur et dédain, lui accordaient à peine ce qui était nécessaire pour son entretien, et de légitimes plaintes s'élevaient à la fois contre le luxe des prélats et l'indigence des pasteurs vraiment utiles.

C'est, pour ne pas citer encore le poème satirique de Grégoire de Nazianze sur les évêques, inspiré, à ce qu'il nous semble, par quelque rancune particulière, le tableau que les écrivains du temps nous tracent des mœurs du clergé, de la cour et de la ville, et leurs réflexions sur la source de cette dégénération confirment pleinement celles que nous avons énoncées au commencement de ce chapitre. « Pour reconnaître les effets salutaires de l'affliction, dit Chrysostome dans une de ses homélies [2], il suffit de jeter les yeux sur l'état présent de l'Église. Depuis que nous jouissons de la paix et de la prospérité, quel relâchement, quelle décadence dans nos mœurs, que de maux de tout genre introduits dans l'Église de Christ, et que nous étions meilleurs dans le temps des persécutions ! » « Je me suis proposé, dit Jérôme [3], de retracer, dès l'époque du Sauveur jusqu'à la nôtre, les destinées diverses par lesquelles son Église a passé, de raconter comment elle est née, comment elle s'est élevée au milieu des persécutions, comment elle a été couronnée par le martyre, et comment ensuite, sous les princes chrétiens, à mesure que sa puissance et ses richesses se sont accrues, ses vertus sont allées en décroissant et s'amoindrissant. »

A l'aspect de cette dégénération des mœurs chrétiennes, on fut conduit à rechercher anxieusement les moyens de la combattre. La réaction qu'elle suscita se manifesta sous une double forme, celle du rigorisme disciplinaire, et celle du rigorisme ascétique.

[1] C'est contre ces ecclésiastiques que l'empereur Léon I[er] publia en 469 le décret suivant (*Cod. Justin.*, I, 3, 3) : *Nemo gradum sacerdotii pretii venalitate mercetur. — Cesset altaribus imminere profanus ardor avaritiæ, et a sacris adytis repellatur piaculare flagitium, nec pretio sed precibus ordinetur antistes*, etc.

[2] Chrysostome, *Hom. 26 in 2 Ep. ad Corinth.*

[3] *In vit. Malch. init.*

III. RIGORISME DISCIPLINAIRE

Parmi les chrétiens qui déploraient le relâchement des mœurs dans l'Église, plusieurs n'y trouvèrent d'autre remède que le rétablissement le plus strict de l'ancienne discipline ecclésiastique. Nous voyons donc à cette époque, non seulement se perpétuer les anciennes sectes qui l'avaient exercée avec le plus de rigueur, mais encore s'en élever de nouvelles, qui, visant au même but, portèrent jusqu'aux dernières limites l'exclusivisme séparatiste.

1. ANCIENS SCHISMES

a. *Montanistes.*

Les montanistes [1] persistèrent dans cette période, comme dans la précédente, à regarder toute faute grave commise depuis le baptême, comme excluant de fait le coupable de la communion de l'Église, sans qu'aucun acte de pénitence pût lui mériter sa réintégration. « Tandis que nous admettons les coupables à la pénitence, dit Jérôme, ils ferment à tout transgresseur les portes de l'Église, comme s'ils avaient honte de se reconnaître eux-mêmes pécheurs. » Ce système d'exclusion contre une catégorie de chrétiens dont on pouvait facilement s'exagérer le nombre, parut aux chefs de l'État, comme à ceux de l'Église, destructeur de l'union chrétienne qu'on avait à cœur de maintenir. Flétris par l'Église non seulement comme schismatiques, mais comme hérétiques, les montanistes furent frappés d'édits rigoureux par quelques empereurs. Théodose le Grand prononça la peine de mort contre ceux d'entre eux qui oseraient s'assembler pour leur culte, et Justinien exerça contre ceux de Phrygie des persécutions d'une telle violence qu'elles en poussèrent quelques-uns à se brûler avec leur temple [2]. Les autres s'exilèrent et se confondirent avec les novatiens.

b. *Novatiens.*

On se rappelle que cette seconde secte avait pris naissance à Rome pendant les controverses élevées au sujet de la conduite à tenir envers les apostats [3]. Elle avait bientôt étendu ses maximes d'exclusion à toute

[1] Voy. t. I, p. 193 et suiv.
[2] Procope, *Hist. arc.*, c. 11.
[3] Voy. t. I, p. 197.

espèce de crimes ou de délits graves commis depuis le baptême. Selon les novatiens, l'Église, en vertu du caractère de sainteté qui lui était propre, ne pouvait accorder d'absolution à aucun homme coupable de péché mortel. Quant à elle, elle cessait de mériter le titre d'Église dès qu'elle tolérait dans son sein des membres impurs. Aussi, fiers de l'austérité de leur discipline et de leurs principes, les novatiens prenaient-ils, à l'exclusion de tous les autres chrétiens, le titre de « purs, » comme les montanistes celui de « spirituels. » Ils avaient des églises en Phrygie, en Bithynie, dans le Pont, à Constantinople, à Alexandrie, en Gaule, en Espagne, etc.

Socrate rapporte [1] que Constantin, dans l'espoir de les réunir avec les catholiques, manda au concile de Nicée leur évêque, Acésius. Lorsque la formule de foi eut été dressée et signée par tous les autres évêques, il la lui présenta, lui demandant s'il y adhérait, et en outre demeurait d'accord sur ce qui avait été ordonné touchant la célébration de la Pâque, et après sa réponse affirmative : « Pourquoi donc, reprit l'empereur, vous séparez-vous de la communion des autres évêques ? » Alors Acésius rappela l'origine de sa secte, et exposa les principes austères qu'elle professait sur l'article de la pénitence. Sur quoi l'empereur lui dit : « Eh bien, Acésius, prenez une échelle et montez seul au ciel. » On n'usa néanmoins contre eux d'aucune rigueur excessive. On convint même [2] que les ecclésiastiques novatiens qui rentreraient dans l'Église catholique y conserveraient leur rang, à l'exception toutefois de leurs évêques qui ne pourraient siéger que parmi les simples prêtres. L'année suivante Constantin, en considération de leur orthodoxie, leur reconnut plein droit de propriété sur les cimetières et les lieux d'assemblée dont ils faisaient usage, n'exceptant du bénéfice de cet édit que les nouvelles communautés novatiennes qui se formeraient à l'avenir. Mais en 336, changeant, on ne sait à quelle occasion, de dispositions à leur égard, il les comprit dans un second édit des plus sévères, qui ôtait à diverses classes d'hérétiques leurs églises, leur culte public et condamnait au feu leurs ouvrages. Sous le règne de Constance ils furent, en qualité de consubstantialistes, persécutés par les semi-ariens qui étaient alors en faveur. A Constantinople entre autres [3], le patriarche semi-arien

[1] Socrate, I, 16.
[2] Rufin, X, 6. Can. Nic., 9.
[3] Sozomène, IV, 20.

ordonna la démolition de leur église principale. Sozomène raconte à ce sujet qu'eux mêmes se chargèrent de la démolir, en portèrent les matériaux jusqu'au faubourg de Sycé, et qu'aidés de leurs femmes et de leurs enfants ils la relevèrent en très peu de temps et la consacrèrent à Dieu sous le nom d'Anastasie. « A cette époque, il s'en fallut peu, dit le même historien, que les catholiques et les novatiens ne se réconciliassent, car se trouvant, à raison des doctrines qui leur étaient communes, en butte aux mêmes persécutions, ils se réunissaient et faisaient leurs prières dans le même lieu. Reconnaissant alors qu'ils s'étaient séparés sans motif suffisant, ils étaient sur le point de renouer entre eux la communion ecclésiastique, si l'envie de quelques-uns ne s'y fût opposée. »

Quand Julien fut monté sur le trône et eut rendu aux sectes la paix qu'il allait bientôt ravir à l'Église, les novatiens de Constantinople, ayant obtenu de nouveau l'autorisation de s'assembler, y transportèrent de la même manière les matériaux de leur église qu'ils rebâtirent à la même place. Sous les empereurs suivants leur sort dépendit en général de celui de la doctrine des consubstantialistes dans laquelle ils persistaient. Persécutés par l'arien Valens, ils furent relevés par l'orthodoxe Théodose le Grand[1]. Cependant sous Honorius et Théodose le Jeune, quelque orthodoxes que fussent ces deux princes, on trouve de nouveau les novatiens compris dans les édits rigoureux publiés alors contre les hérétiques (412 et 423). Cyrille d'Alexandrie, Innocent Ier et Célestin Ier à Rome, s'en prévalurent pour faire fermer leurs lieux d'assemblée. A Constantinople, au contraire, leur liberté continua d'être respectée, et ils eurent à leur tête un évêque nommé Paul, qui se rendit, même auprès des catholiques, illustre par sa piété. En Phrygie aussi la grande régularité de mœurs, que leur influence et leur exemple y firent régner, leur obtint, selon Socrate, l'estime générale.

L'harmonie entre eux ne tarda pas cependant à être troublée. La liberté dont Théodose les avait laissés jouir, ayant attiré dans leur secte de nouveaux adhérents, animés de principes moins austères, un juif converti, nommé Sabatius, prêtre ambitieux qui visait à l'épiscopat, demanda qu'on les écartât de la communion, et n'ayant pu l'obtenir, forma des assemblées particulières où il rétablit la Pâque juive, et sous prétexte de maintenir une discipline plus exacte, opéra dans la secte

[1] Socrate, IV, 9 ; V, 10.

un schisme qui paraît l'avoir divisée assez longtemps. Elle subsista néanmoins jusqu'au commencement du VIIme siècle où on la perd de vue. Parmi les pères qui l'avaient combattue, on cite au IVme siècle Ambroise de Milan, Pacien évêque de Barcelone, et au VIme, Eulogius patriarche d'Alexandrie.

2. NOUVEAUX SCHISMES

Depuis l'époque de Constantin, les montanistes et les novatiens ne furent plus seuls à protester contre le relâchement de la discipline ecclésiastique. Deux sectes nouvelles, celle des mélétiens et des donatistes plaidèrent avec ardeur la même cause. Toutes deux, il est vrai, étaient nées pendant la dernière persécution, et s'étaient attaquées principalement aux chrétiens coupables d'apostasie. Mais en face de la déchéance des mœurs, dont la conversion de Constantin avait été le signal, elles donnèrent à leurs principes d'exclusion une portée différente et plus générale. La première de ces sectes ne nous occupera que peu d'instants.

a. *Mélétiens.*

Pendant la persécution de Maximin en Égypte, Pierre, évêque d'Alexandrie, ayant cru devoir user d'indulgence envers les apostats qui lui avaient paru animés d'un vrai repentir, Mélétius, évêque de Lycopolis, l'en blâma et, fier de son titre de confesseur, forma en opposition avec lui une communauté séparée, qu'il nomma *église des martyrs*, et non seulement ne voulut plus recevoir les visiteurs (περιοδεύτας) que Pierre lui envoyait, mais encore se permit de faire sans son consentement des ordinations dans son diocèse. Ce schisme continua même après la mort de Pierre qui subit le martyre en 311. Le concile de Nicée s'efforça d'y mettre fin par une sévérité mêlée de clémence. Il permit à Mélétius de demeurer à Lycopolis avec le titre d'évêque, mais sans faire aucune ordination[1]. Quant à ceux qui avaient reçu de lui les ordres sacrés, il les leur reconnut, en stipulant toutefois qu'ils n'auraient rang qu'après les autres ecclésiastiques et n'auraient point droit de suffrage dans les élections. Mélétius se soumit à la sentence du concile, mais ses adhérents, persévérant dans leur schisme, mirent à

[1] Sozomène, I, 24.

leur tête un prélat nommé Jean, désigné par Mélétius lui-même pour être leur évêque; et après la mort de Jean, indisposés par la rigueur d'Athanase, ils se réunirent aux ariens avec lesquels ils faisaient déjà cause commune contre les catholiques. Au reste Arius lui-même, avant ses débats sur la Trinité, avait figuré quelque temps dans le parti de Mélétius. Ce parti subsista en Égypte jusqu'au commencement du Vme siècle. Il compta dans son sein quelques docteurs estimés, aucun cependant qui se soit illustré par sa science ou par ses écrits.

b. *Donatistes.*

Mais de tous les schismes engendrés par le désir de retremper la discipline ecclésiastique, le plus fameux, celui qui causa le plus de troubles dans l'Église, fut le schisme des donatistes dans l'Église de l'Afrique septentrionale.

Dans les siècles précédents aucune ne s'était montrée plus sévère pour tout ce qui regardait la morale et la pénitence ecclésiastique. C'était une de celles où les montanistes et les novatiens avaient trouvé le plus d'adhérents. Les principes rigides de Tertullien y étaient toujours en honneur. Ils avaient prévalu dans la controverse sur la validité du baptême des hérétiques, et leur influence se fit de même sentir dans l'hérésie des donatistes. Telle fut la cause générale de ce schisme; en voici l'occasion.

Pendant la persécution de Dioclétien, Mensurius évêque de Carthage et Cécilien son archidiacre s'étaient attiré la haine du parti rigoriste de cette ville, en combattant le faux zèle qui poussait quelques-uns de ses membres à rechercher témérairement le martyre. Après la mort de Mensurius, ces derniers prévoyant que son archidiacre, suivant l'usage, serait sans doute appelé à lui succéder, résolurent de s'opposer de toutes leurs forces à cette élection. Ils réussirent à mettre dans leurs intérêts la plupart des évêques [1] numides, et à leur tête le primat de Numidie, Secundus évêque de Tigisis, et Donat évêque des Cases Noires (*Casæ nigræ*). En attendant qu'ils pussent tous se réunir à Carthage pour s'opposer à l'élection projetée, quelques ecclésiastiques envoyés dans cette ville par Secundus s'assemblèrent dans la maison de Lucilla, cette matrone espagnole dont Cécilien s'était, comme on l'a vu, attiré

[1] Augustin, Ep. 58, § 1.

l'animadversion. Elle lui portait depuis ce temps-là, dit Augustin, une rancune de femme *(odia muliebria)*, et, par ses présents, tourna contre lui les suffrages d'un grand nombre d'évêques. En attendant l'élection, ils chargèrent momentanément l'un d'entre eux de l'administration du diocèse vacant. Pour prévenir les effets de cette cabale, le parti de Cécilien, de son côté, se hâta de l'élever à l'épiscopat, et lui fit donner l'ordination par un prélat voisin, Félix, évêque d'Aptungis.

Cependant les évêques numides arrivés à Carthage, apprenant ce qui venait de se passer, déclarent nulle l'élection de Cécilien, sous le prétexte que Félix d'Aptungis ayant été, pendant la dernière persécution, au nombre des traditeurs des livres saints, n'avait pu légitimement conférer les ordres ecclésiastiques. Or cette accusation contre Félix était fausse, comme il fut reconnu plus tard par une enquête formelle[1] ; eût-elle été vraie, tant qu'il était reconnu lui-même légitime évêque, il pouvait, d'après un principe universellement reçu alors dans l'Église, et invoqué dans une autre occasion par les évêques numides eux-mêmes, conférer les ordres sacrés[2]. Cécilien, toutefois, pour complaire à ses adversaires, consentit à redescendre au rang d'archidiacre et à recevoir d'eux l'ordination. « Plutôt, répondirent-ils, que de lui imposer les mains, on lui cassera la tête en guise de pénitence. » Aussitôt ils l'excluent de la communion de l'Église pour s'être fait ordonner par un traditeur, et nomment pour successeur de Mensurius, un de leurs partisans, le lecteur Majorin, auquel, avec les fonds fournis par Lucilla, ils assurent une église et un troupeau.

Les deux partis, selon l'usage, cherchèrent à l'envi à mettre dans leurs intérêts les églises étrangères. Cécilien fut presque généralement reconnu au dehors. Le schisme persista néanmoins, s'étendit même dans diverses provinces, et fit assez de bruit pour attirer l'attention de Constantin qui, depuis sa victoire sur Maxence, venait d'ajouter à ses états héréditaires l'Italie et l'Afrique proconsulaire.

Regrettant de voir ainsi la désunion se glisser parmi ses sujets et dans ce parti chrétien pour lequel il se sentait de jour en jour plus de penchant, convaincu qu'il lui appartenait de juger une question qui, en divisant l'Église, compromettait la paix de son empire, Constantin se

[1] Mansi, II, 508-512.

[2] Voy. Augustin, Ep. 43, § 3, 6, *et passim*. Optat, *de Schismate Donatistarum*.

déclara tout d'abord contre Majorin et ses adhérents, qu'il qualifia de gens d'un jugement peu rassis, et exclut de tous les avantages accordés à l'Église d'Afrique les chrétiens atteints de cette « manie. »

Le parti de Majorin condamné ainsi sans avoir été entendu, demanda à l'empereur, qui se trouvait alors en Gaule, de nommer dans cette province même des juges pour examiner la cause. Cette province étant restée à l'abri des persécutions et par conséquent renfermant peu de traditeurs, Majorin espérait y trouver des juges plus impartiaux. Constantin accéda à cette requête, choisit Miltiade évêque de Rome, et cinq évêques gaulois, puis ordonna à Cécilien de comparaître devant eux avec dix de ses adhérents et dix de ses principaux accusateurs [1]. Miltiade, avec le consentement de l'empereur, s'adjoignit encore quinze évêques italiens. A la tête des accusateurs de Cécilien était Donat, évêque des Cases Noires; ses accusations ne furent point admises, et lui-même fut convaincu de divers actes contraires aux saints canons.

Le parti de Majorin demanda alors une enquête judiciaire, et Constantin, déférant à ce vœu, fit en 314 examiner à Carthage même, suivant les formes juridiques ordinaires, par un interrogatoire dont les détails nous ont été conservés [2], les imputations contre Félix d'Aptungis, chargea en outre le concile d'Arles d'entendre des délégués des deux partis et d'examiner de nouveau l'affaire. Ces deux tribunaux se prononcèrent encore en faveur de Félix et de Cécilien. Enfin, à la requête des donatistes, Constantin, pour se montrer équitable jusqu'au bout, fit venir à Milan les représentants des deux partis pour être jugés en son propre consistoire, lequel donna toujours droit à Cécilien. Cette fois, non content de confirmer l'élection de l'évêque accusé et la déposition de ses adversaires, il les fit amener devant lui chargés de chaînes, les envoya en exil comme violateurs des lois impériales, confisqua leurs biens et leur ôta le droit de s'assembler pour leur culte. Malgré cette condamnation, le parti de Majorin, loin de se dissoudre ou même de se soumettre, se constitua au contraire avec plus de vigueur que jamais et forma une secte décidément séparée du corps de l'Église. La mort de Majorin, survenue en 315, ne changea rien aux dispositions de ses partisans. A l'instigation de Donat, évêque des Cases Noires, ils choisirent

[1] Eusèbe, X, 5.
[2] Mansi, II, 510.

pour évêque de Carthage un autre Donat, plus tard surnommé Donat le Grand, homme d'une éloquence vive et populaire, d'une activité prodigieuse, et de principes fortement arrêtés. Il passait auprès de ses partisans pour thaumaturge, et c'est de lui qu'ils prirent le nom de *Donatistes.*

Dans l'Église catholique, les baptêmes, les ordinations, les confirmations, les communions, tous les actes religieux enfin, célébrés d'après les rites établis, par un ecclésiastique canoniquement élu et ordonné et agissant dans les limites de ses attributions, étaient regardés comme valides. Les donatistes, au contraire, s'informaient avant tout des mœurs et de la conduite de l'ecclésiastique officiant, et s'il avait commis quelque péché mortel, ou s'était souillé en entretenant la communion avec des membres indignes, ils déclaraient nulle toute fonction religieuse accomplie par lui. Tous confessaient *Unam sanctam catholicam ecclesiam.* Mais tandis que l'Église constituée faisait primer l'unité et la catholicité sur la sainteté, les donatistes, au contraire, subordonnaient au principe de la sainteté celui de l'unité et de la catholicité, et ne craignaient ni de faire schisme pour maintenir la discipline, ni de reconnaître l'Église de Dieu dans la moindre communauté de fidèles où la discipline était strictement observée, tandis qu'ils anathématisaient sans scrupule l'Église déchue, quoique établie en tous lieux. *Violatam pacem, conscissam unitatem, iterata baptismata, exsufflata sacramenta,* tel est le résumé des reproches que leur adressaient les catholiques par l'organe d'Augustin [1], et si ce père ne les met pas au rang des hérétiques, il leur rappelle que dans l'ancien testament les idolâtres n'étaient punis que par le glaive, tandis que les schismatiques Dathan et Abiron avaient été engloutis vivants dans les abîmes. Enfin il leur demandait [2] depuis quand le titre d'Église de Christ qui, d'après les promesses, devait appartenir aux chrétiens répandus sur toute la terre, se trouvait concentré chez les schismatiques africains.

On reconnaît ici, avec plus d'exagération, les principes que nous avons vus prévaloir à Carthage à l'égard du baptême. C'est d'après eux qu'ils soumettaient, comme nous l'avons dit, à un nouveau baptême [3] et à une nouvelle ordination, et même à une espèce de pénitence publique les membres de l'Église catholique et les ecclésiastiques

[1] Ep. 43, § 24.
[2] Ep. 48.
[3] Optat, liv. IV.

qui passaient dans leur communion. Venaient-ils à recouvrer une de leurs églises momentanément possédées par les catholiques, ils en lavaient le pavé, en grattaient les murs, en brûlaient l'autel [1], fondaient les vases sacrés, jetaient aux chiens les hosties, purifiaient enfin le lieu, comme ils l'eussent fait pour un temple consacré aux idoles. En un mot, leurs principes religieux étaient ceux du séparatisme le plus étroit et le plus absolu; mais le fanatisme qui les animait ne devait pas en demeurer là, et la guerre qui venait de leur être déclarée par le pouvoir civil devait les pousser à des excès bien plus funestes.

Le comte impérial envoyé en Afrique pour exécuter l'édit prononcé contre eux, s'acquitta de sa mission avec tant de dureté, ce fut avec si peu de ménagements qu'il s'efforça de les ramener à l'unité de l'Église catholique, que de toutes parts il les vit se révolter contre son autorité. Dans cette révolte, ils trouvèrent pour auxiliaires certains ascètes, depuis quelque temps répandus dans l'Afrique septentrionale, livrés à l'oisiveté, vivant d'aumônes et mendiant de hutte en hutte parmi les habitants de la campagne, et que leur vie errante faisait désigner sous le nom de *Circoncellions* [2]. Ils s'appelaient eux-mêmes *agonistici*, c'est-à-dire armés pour combattre l'empire de Satan; tantôt ils allaient défier les païens encore répandus en Afrique pour obtenir la gloire de périr par leurs mains [3], tantôt, plus menaçants encore, ils tenaient tête aux commissaires de l'empereur, ou se livraient à des actes de brigandage contre les catholiques.

Constantin, voyant le mal qu'avait produit la violence, revint, mais malheureusement un peu tard, au rôle modérateur dont il n'eût jamais dû se départir. En 317, il invita par un rescrit les évêques et les églises du nord de l'Afrique à ne point rendre aux circoncellions le mal qu'ils en avaient reçu, à ne point se venger par leurs propres mains, mais à en laisser le soin à Dieu [4]; c'était le seul moyen, disait-il, d'arrêter les progrès de ce fanatisme. Ainsi, après avoir persécuté quand il ne le fallait pas, il s'adoucissait quand il fallait montrer de la vigueur; il avait

[1] Augustin, Ep. 29. Optat, liv. VI, *init.*

[2] *Genus hominum*, dit Augustin (*Cont. Gaudent.*, I, § 32), *maximè in agris territans, ab agris vacans, et victûs sui causâ cellas circumiens rusticanas; undè et circumcellionum nomen accepit.*

[3] Augustin, Ep. 139.

[4] Mansi, II, 498-499.

sévi contre un parti désarmé, il mollissait devant la rébellion et la violence. Lorsqu'en 321, les donatistes lui eurent déclaré que ni force ni tourments ne pourraient les déterminer à rentrer dans la communion d'un scélérat tel que Cécilien, Constantin, effrayé par l'accent furieux de cette menace, ordonna dans un édit adressé au vicaire de l'Afrique septentrionale, qu'on reconnût aux donatistes l'entière liberté d'agir selon leurs convictions, répétant que c'était au jugement de Dieu que leur controverse avec les catholiques devait être remise.

La modération tardive de Constantin n'ayant produit aucun effet, Constant, son fils, crut son honneur engagé à terminer un schisme si funeste. En 340 et 347 il envoya de nouveaux commissaires en Afrique, avec la mission de séduire les pauvres par l'appât de l'argent, et de réduire les rebelles par la force. L'un et l'autre moyens échouèrent. également. L'autorité des commissaires impériaux ne fut point reconnue : *Quid est imperatori cum ecclesiâ?* demandèrent les donatistes, oubliant qu'ils en avaient les premiers appelé au jugement de l'empereur. Ils engagèrent les pauvres à refuser les présents corrupteurs qu'on leur offrait, puis repoussant la force par la force, ils défendirent leurs églises jusqu'à l'extrémité, réussirent même à vaincre un corps de troupes romaines dont ils tuèrent le général, et enfin, dès l'an 348, se mirent en état d'insurrection ouverte, non seulement contre l'autorité, mais contre tout ordre social.

Plus exaltés que jamais, fanatisés surtout par le martyre de leurs frères, ils déclaraient vouloir rétablir en tous lieux l'égalité primitive, secourir les opprimés, réformer tous les abus : ils appelaient sous leurs drapeaux les indigents, les esclaves, les débiteurs insolvables, et avec ce renfort, parcouraient les campagnes, sous la conduite de deux chefs numides qui prenaient le titre de capitaines des saints. Gloire à Dieu! était leur cri de guerre, cri plus redouté en Afrique, dit Augustin, que le rugissement du lion. Ils écrivaient aux créanciers des lettres menaçantes pour qu'ils eussent à libérer leurs débiteurs; quiconque n'obéissait pas à cette sommation voyait ses domaines envahis et payait sa résistance de sa vie; rencontraient-ils un maître suivi de son esclave, ils les contraignaient à changer de rôle et soumettaient les chefs de famille aux plus rudes et aux plus ignominieux travaux. Tout esclave qui, à tort ou à droit, élevait des plaintes contre son maître était vengé d'une manière terrible. Enfin, dit encore Augustin.

narrateur éloquent de tous ces forfaits[1], ils entraient à main armée chez les catholiques, pillaient leurs maisons, les chargeaient eux-mêmes de coups, leur crevaient les yeux avec un mélange de chaux et de vinaigre, ou bien les perçaient de leurs glaives et les jetaient sur la route à demi morts[2]. Ils déployaient surtout leur fureur contre les prêtres, et cette fureur, à peine assouvie par tant de brigandages, finissait par se tourner contre eux-mêmes. Égarés par les maximes longtemps répandues en Afrique, ils recherchaient le martyre comme la plus grande des bénédictions, comme la distinction la plus glorieuse. Pour l'obtenir, ils allaient insulter les païens jusque dans leurs temples, ou bien, après avoir commis mille brigandages, ils couraient se livrer aux tribunaux, forçaient les juges à ordonner immédiatement leur supplice, ou bien, arrêtant les voyageurs, ils les contraignaient à les tuer sous peine de recevoir eux-mêmes la mort. Enfin, à bout d'expédients et obstinés à périr, ils se précipitaient dans les eaux, dans les flammes, ou se jetaient du haut des rochers en présence de leurs parents et de leurs amis convoqués à cet horrible spectacle.

Au récit de tels excès et de telles violences, il est impossible de ne pas se demander si des questions de discipline ecclésiastique étaient seules en jeu dans cette controverse, si le fanatisme africain lui-même, avec toute sa fougue, sa rudesse et sa férocité, suffit à expliquer ce qui se passait alors dans ce malheureux pays, si enfin, sous le masque de la religion, d'autres passions ne se donnaient point carrière.

Villemain et Ozanam[3] croient voir dans la querelle du donatisme la haine persistante de Carthage contre Rome, un reste de l'hostilité des populations puniques contre les Romains, leurs anciens vainqueurs. Villemain rappelle à ce sujet le schisme de Tertullien et la résistance, plusieurs fois renouvelée, de l'Église d'Afrique au pontificat romain, et Ozanam signale l'existence d'un parti qui, ayant élevé à Annibal un tombeau de marbre au Vme siècle, jurait encore de le venger, quand Genséric partirait de Carthage pour assiéger Rome.

Sans doute, dans les controverses anciennes, aussi bien que dans maintes controverses modernes, il faut tenir grand compte de ces anti-

[1] Augustin, *Contra Cresconium*, III, § 46.

[2] Augustin, Ep. 88, § 6, 8.

[3] Ozanam, *Civilis. au Vme siècle*, t. II, p. 320 et suiv. ; Villemain, *Éloq. chr. au IVme siècle*, p. 462-465.

pathies de race, de ces sourdes rancunes des peuples vaincus contre leurs vainqueurs, des nations subjuguées contre les étrangers qui les exploitent. Nous en trouverons dès cette période d'autres mémorables exemples. Dans la controverse qui nous occupe, ce fut dans les provinces, surtout en Numidie, parmi l'ancienne population punique, que le parti donatiste compta ses principaux adhérents. Mais il y avait encore d'autres passions et d'autres intérêts engagés dans cette controverse, et les prétentions niveleuses et égalitaires, les théories subversives formulées par ce parti, l'esprit de révolte auquel nous le voyons se livrer contre toutes les autorités religieuses et civiles, les excès auxquels il se portait contre les classes élevées, les maîtres, les riches, les grands au profit des pauvres et des esclaves, l'appel au meurtre, à l'incendie, au pillage, pour venger les droits de l'homme, tout, jusqu'aux actes de désespoir, aux suicides auxquels ils s'abandonnaient, nous indique l'exaspération d'une classe en proie à la misère et à l'oppression. Telle était alors, en effet, surtout en Afrique, la condition du peuple des campagnes.

L'Empire, tombant en ruine, achevait d'épuiser ses malheureuses provinces; les paysans, écrasés d'impots, accablés de corvées, les colons endettés et expropriés, les esclaves victimes des plus durs traitements, formaient une population toujours encline à la révolte ; les circoncellions eux-mêmes n'étaient pour la plupart que des mendiants qui couvraient du manteau respecté de l'ascétisme, des habitudes oisives et vagabondes contractées au sein de la pauvreté. Une population ainsi disposée devait saisir la première occasion de faire valoir ses griefs et d'exercer ses vengeances. C'est ainsi que la controverse donatiste prit bientôt tout le caractère d'une guerre civile ou plutôt d'une guerre sociale. Les donatistes primitifs, pour n'avoir pas su dès l'abord se séparer de ces fougueux insurgés, furent enveloppés dans leur châtiment et dans leur ruine, comme l'avaient été les juifs de Jérusalem maîtrisés par le parti des zélotes, comme le furent au XVIme siècle, attelés malgré eux aux anabaptistes, les protestants de Munster.

Le schisme était encore dans toute sa violence lorsque Augustin, en 391, fut appelé à l'exercice des fonctions sacerdotales dans le diocèse d'Hippone, un de ceux où les donatistes étaient le plus nombreux. Il se trouva donc en opposition avec eux dès le commencement de son ministère et eut à déployer dans cette lutte une grande partie de son

activité. Les donatistes, malgré les déplorables alliances qu'ils avaient formées, n'étaient pas complètement illettrés. Pendant que leurs théologiens composaient des traités contre les catholiques, leurs poètes avaient inséré dans les psaumes, qui se chantaient à l'église et dans le culte privé, la glorification des principes de la secte, qu'ils réussissaient ainsi à populariser. Augustin, les combattant par les mêmes armes, composa un cantique en vers acrostiches, très simple et suivant l'ordre de l'alphabet, dans lequel était retracé sommairement l'histoire de ce schisme et des excès de ses partisans. En même temps, il opposa aux écrits des Tychonius, des Cresconius, etc., des traités volumineux qui remplissent un grand in-folio et une partie de sa vaste correspondance. Dans le principe, il eût voulu que leur retour fût l'œuvre de la persuasion seule et qu'aucun moyen de contrainte ne fût employé à leur égard, qu'on se bornât à les ramener par l'action vigilante de la loi au calme du bon sens et qu'on les détournât d'une énergie malfaisante par quelque travail utile.[1] La violence des circoncellions le fit sur ce point changer de sentiment; il jugea qu'il ne s'agissait pas là d'une simple lutte d'opinions, mais que des sectaires qui avaient recours à la force devaient être repoussés par la force, qu'il fallait surtout protéger contre leurs vengeances ceux qui, las de leurs excès, voulaient rentrer dans la communion de l'Église; il affirmait en effet avoir éprouvé qu'un sage emploi de mesures répressives en avait ramené plusieurs au bercail. Mais il voulait que ces mesures[2] fussent adoucies par l'esprit d'humanité, que les moyens de persuasion fussent toujours employés de concert avec les moyens coërcitifs et que l'Église ne parût avoir recours contre eux à l'appui du bras séculier qu'après avoir tout fait pour les ramener par la parole, ou tout au moins après les avoir convaincus irrévocablement et publiquement d'injustice et d'erreur. Aussi ne cessa-t-il, dès son élévation à l'épiscopat, d'inviter les principaux chefs donatistes à des conférences publiques, qui, selon le plan qu'il leur proposait, devaient s'ouvrir aussitôt que les troupes envoyées contre eux auraient quitté la Numidie. Les donatistes s'y refusèrent ou n'y consentirent qu'avec des

[1] Ep. 93, *Ad Vincent.*, § 17.

[2] Dans ses lettres à Marcelin et à Volusien, il s'élève contre la peine de mort et contre les tortures trop cruelles; il veut qu'on s'en tienne aux verges, châtiment, dit-il (Ep. 133), qui est usité par les maîtres des arts libéraux, par les parents, et quelquefois même par les évêques.

conditions que les catholiques ne pouvaient accepter. Ainsi l'évêque Proculeiauus, par exemple, aurait voulu qu'Augustin se rendît à Constantine ou à Milève où la secte était le plus nombreuse, et où il était sûr d'étouffer la vérité par les clameurs de ses adhérents [1], Augustin répondit qu'il ne pouvait quitter son diocèse pour une tentative qui n'avait nulle chance d'aboutir. Toutefois, ayant eu l'occasion de se rendre à Cirta pour l'ordination d'un évêque, il visita, en passant à Tyburse, l'évêque donatiste Fortunius et soutint avec lui une dispute publique dont il nous a laissé le récit curieux et circonstancié [2]. Ce fut un sujet de scandale plutôt que d'édification pour le peuple qui s'y rendit en masse et qui troubla fréquemment les débats par ses cris tumultueux en sens divers.

Augustin, sans se rebuter, fit adresser à ces schismatiques, par le concile de Carthage, en 403, de nouvelles propositions qui ne furent guère mieux reçues que les précédentes; les donatistes se plaignirent des termes dans lesquels elles leur étaient faites et qui semblaient les supposer d'avance convaincus d'erreurs. D'ailleurs, répondit avec hauteur Primianus, leur évêque, comment la postérité des martyrs pourrait-elle siéger avec celle des traditeurs? Enfin, en 405 et 410, de nouvelles lois ayant été publiées contre eux par Honorius [3], quelques-uns de leurs évêques, traduits devant les magistrats, déclarèrent qu'ils étaient prêts à exposer leurs griefs, si l'on consentait à les entendre. Honorius les prit au mot. Il fit annoncer pour l'année suivante une conférence solennelle à Carthage avec la clause que si les donatistes, après trois sommations consécutives, refusaient de s'y rendre, ils seraient contraints par les mesures les plus sévères à rentrer dans le sein de l'Église catholique. Du reste, une entière impartialité, annonçait-il, présiderait aux discussions: les donatistes y seraient traités sur le même pied que les catholiques, et Augustin, dans deux sermons, qu'à l'invitation du commissaire il prononça avant l'ouverture des débats, exhorta ses amis à user de la plus grande charité envers leurs adversaires et à éviter avec soin tout ce qui pourrait réveiller les passions.

La conférence s'ouvrit en effet à Carthage en 411 dans une salle des thermes Gargiliens, sous la présidence de Marcellin, tribun impérial,

[1] Augustin, Ep. 33 et 34.
[2] Augustin, Ep. 44, *Ad Eleusium.*
[3] *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 51.

désigné par Honorius comme juge des débats. Elle dura trois jours. Augustin nous en a laissé le détail dans trois ouvrages écrits immédiatement après ; nous avons de plus le compte rendu du tribun impérial lui-même[1]. 286 évêques catholiques et 269 évêques donatistes s'étaient rendus à Carthage pour cette conférence. Deux jours entiers furent consacrés à des préliminaires, à la lecture de différentes pièces et à la discussion de questions accessoires, que les donatistes paraissaient avoir soulevées pour embarrasser leurs antagonistes ou pour éluder la discussion sur le fond de l'affaire. Ce ne fut que dans la troisième et dernière journée que la cause put être sérieusement examinée. Pétilien était à la tête des donatistes, Augustin à la tête des catholiques, et il paraît avoir seul porté la parole pour son parti. La discussion, comme à l'origine du procès, roula sur deux points, l'un de fait, l'autre de droit. Félix d'Aptungis avait-il été au nombre des traditeurs ? Telle était la première question. On relut, on commenta tous les décrets, soit impériaux, soit ecclésiastiques, toutes les enquêtes juridiques qui avaient été, il y avait près d'un siècle, rendus ou dressés sur cette affaire ; les catholiques eurent à répondre à toutes les chicanes que les donatistes élevèrent sur les dates, sur les consuls, et sur la qualité des personnes qui les avaient jugés. — Puis vint la question de droit. En supposant que Félix d'Aptungis eût été traditeur, et, à cause de cela, Cécilien illégitimement ordonné, l'Église, pour avoir compté ces deux hommes dans son sein, perdait-elle son titre d'Église catholique, et en général, est-ce un caractère inhérent à la notion d'Église de Christ de ne renfermer dans son sein aucun membre impur ? En opposition à cette thèse, saint Augustin soutint que quiconque vivait bien dans le sein de cette Église, n'était point responsable des péchés de ceux qui en faisaient partie comme lui, et que quiconque était séparé de l'Église catholique, si saintement qu'il crût vivre, ne pouvait avoir la vie, par cela même qu'il était séparé de l'unité du corps de Christ. La discussion fut longue et présenta des incidents curieux. Les donatistes interrompirent sans cesse leurs adversaires par des clameurs confuses, et plusieurs fois le président fut obligé de les rappeler à l'ordre et au silence. Les catholiques, au contraire, sûrs d'avance du triomphe, voulurent se donner l'honneur de la modération ; ils écoutèrent tranquillement, mais n'en

[1] Labbe, *Conc.*, II.

menèrent pas moins vigoureusement leurs adversaires, et le tribun impérial, comme chacun s'y attendait, donna sur les deux points raison au parti catholique.

D'après le rapport de Marcellin, Honorius publia en 412 [1] un édit fort sévère par lequel il condamnait les ecclésiastiques donatistes à l'exil, les laïques à une forte amende, exhortait les maîtres à contraindre leurs esclaves et leurs colons à coups de verges, ordonnait enfin l'adjudication des églises des donatistes aux catholiques, et la confiscation de tous les domaines où l'on négligerait de réprimer les excès des circoncellions. Deux ans après (414), il exclut les donatistes du droit de tester, les nota d'infamie, les mit au ban de la société civile, etc. En 415, par un nouvel édit, il leur défendit de s'assembler, sous peine de mort. Ces mesures sévères, qu'Augustin approuva et soutint contre les plaintes des donatistes, prétendant qu'elles étaient dictées par la charité, mais en recommandant aux gouverneurs d'en modérer l'exécution, ne remédièrent qu'incomplètement aux excès de ces fanatiques ; une partie d'entre eux, les évêques principalement, rentrèrent dans l'Église catholique, mais d'autres persistèrent dans leur schisme, dans leur violence, dans leurs suicides [2], et jusqu'à sa mort Augustin eut à combattre leur égarement.

A la fin du sixième siècle, Grégoire le Grand, élevé à la papauté, apprit qu'ils étaient encore nombreux dans l'Afrique septentrionale, que même en plusieurs endroits ils s'étaient rendus maîtres des églises appartenant aux catholiques, et qu'à la faveur de la constitution ecclésiastique de ce pays qui attachait la dignité primatiale, non à l'élection, mais à l'âge, plusieurs s'étaient élevés à cette dignité et s'en prévalaient pour forcer des catholiques à renouveler leur baptême. L'Afrique étant en ce temps-là sous la dépendance de l'empire d'orient, Grégoire sollicita contre eux l'appui de l'empereur Maurice, mit dans ses intérêts le primat de Carthage, provoqua ainsi la convocation d'un concile, qui statua qu'à l'avenir le primat de chaque province serait élu par ses collègues et résiderait dans une ville déterminée, puis, déposant les évêques intrus, remit en vigueur les anciens arrêtés contre les donatistes. Ce fut sans doute avec quelque succès, car depuis l'an 596 il n'est plus fait men-

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 52.

[2] Augustin, Ep. 204, c. 5.

tion d'eux dans les épîtres du pape Grégoire. Mais en fait le parti donatiste ne disparut totalement de l'Afrique qu'après la conquête des musulmans, c'est-à-dire en même temps que le christianisme lui-même.

Du reste, pas plus que les novatiens, les donatistes n'avaient toujours été en parfait accord. A mesure que leur nombre s'était accru, des nuances d'opinion s'étaient déclarées entre eux, ils en étaient venus à différer dans l'application de leur principe, puis à se diviser sur le principe lui-même, l'austérité extrême des uns s'était scandalisée du relâchement comparatif des autres; bref, ils avaient fini par s'anathématiser mutuellement comme ils anathématisaient de concert les catholiques. En 392, un de leurs diacres à Carthage, nommé Maximianus, ayant eu un différend avec Primianus, son évêque, trouva moyen de se faire un parti, et *præcidens frustum de frusto,* comme s'exprime Augustin, forma dans la secte une secte nouvelle qui, sous le prétexte de la foule de membres indignes qu'on avait admis, rompit les liens de la communion avec les autres donatistes. Ses griefs n'étaient peut-être pas sans fondement, si nous en croyons du moins Augustin, qui put citer aux donatistes plus d'un exemple de laïques, et même d'ecclésiastiques convaincus d'immoralité, et qui néanmoins étaient accueillis dans leur secte. Ce parti n'avait donc réussi que très imparfaitement à rétablir, même dans son propre sein, ce système d'exclusion disciplinaire, qu'il destinait à l'épuration des mœurs chrétiennes. Et en attendant, son schisme, après avoir servi d'instrument à d'odieuses intrigues, puis de brandon à de perpétuelles discordes, était devenu et resta longtemps entre les mains de funestes agitateurs un signal de rébellion, de brigandage et de violences inouïes.

Quant à l'Église catholique, le schisme donatiste y avait encore moins atteint son but. Bien loin d'adopter ses maximes outrées, de fermer brutalement aux pécheurs réputés scandaleux la perspective du pardon, elle préféra mitiger encore à leur égard les anciennes règles de la pénitence, laisser chez elle, aussi longtemps qu'il plairait au Seigneur, l'ivraie mêlée au bon grain, convaincue que la discipline des premiers siècles, établie pour des communautés isolées et peu nombreuses, était inapplicable à une religion d'État et à une Église qui aspirait au titre d'universelle. Rien sans doute, disait Augustin, n'eût été plus convenable que d'exclure de son sein les pécheurs scandaleux jusqu'à l'accom-

plissement des pénitences prescrites. Mais il observait qu'en beaucoup de cas une telle rigueur était impraticable, et qu'il fallait user de patience pour prévenir de plus grands maux. Au surplus, disait-il, l'Église n'est nullement souillée par la présence des pécheurs, car, quoique en apparence ils en fassent partie, en réalité ils n'en sont pas membres. Il faut distinguer en elle le vrai et l'apparent corps de Christ (*permixtum vel simulatum*) de même que dans le corps humain, les mauvaises humeurs qui s'y trouvent n'en font point réellement partie. Et lorsqu'on le pressait sur ce point en lui disant que c'était réellement reconnaître deux Églises, l'Église sainte, professée dans le symbole, et l'Église mélangée, telle qu'était l'Église catholique, il soutenait de nouveau que c'était la même Église, que Dieu purifierait un jour : *una ecclesia, nunc aliter, tunc aliter futura.*

IV. RIGORISME ASCÉTIQUE

Ce que les novatiens et les donatistes attendaient d'un redoublement de sévérité dans la discipline ecclésiastique, l'Église elle-même l'attendit plutôt d'un surcroît d'austérité dans sa morale.

Si déjà dans la période précédente, le besoin de protester contre la corruption du monde païen avait poussé beaucoup de docteurs et de simples fidèles dans les exagérations de l'ascétisme, combien plus cette tendance ne dut-elle pas se manifester, lorsqu'avec la foule des nouveaux convertis, la corruption païenne eut pénétré dans le sein de l'Église elle-même. Témoins des ravages que l'esprit de mondanité, de sensualité commençait à produire dans son sein, des chrétiens austères se persuadèrent aisément qu'ils ne pouvaient mieux lutter contre l'empire du monde et des sens qu'en leur refusant même les satisfactions légitimes, ni mieux se préserver des jouissances défendues qu'en se refusant les jouissances permises, selon cet adage d'Augustin : *Qui a nullis refrenat licitis, vicinus est illicitis* [1].

Nous voyons donc dans cette période l'ascétisme faire dans l'Église de nouveaux progrès, et non-seulement sous la forme que nous lui avons vu déjà revêtir, mais sous une autre forme beaucoup plus prononcée, puisque l'austérité alla jusqu'à la séquestration du monde.

Examinons-le d'abord sous son ancienne forme.

[1] Augustin, *De util. jejun.*, c. 6.

1. ASCÉTISME LIBRE

On se rappelle qu'il reposait sur la distinction entre la morale dite des *préceptes*, et la morale dite des *conseils*, entre celle des chrétiens qui visaient simplement à l'observation fidèle des préceptes de l'Évangile, et celle des chrétiens qui, en vue d'une plus haute perfection, pratiquaient ce que les apôtres n'avaient fait que conseiller, et croyaient un mérite particulier attaché à toute espèce d'abnégation et d'abstinence volontaire.

Cette doctrine trouva parmi les principaux pères de l'Église de nouveaux et zélés défenseurs. Sans doute comme leurs prédécesseurs, ils repoussaient l'ascétisme des marcionites et des manichéens qui reposait sur le dualisme; ils déclaraient ne point admettre comme eux le principe de l'impureté de la matière, ne condamnaient en soi ni le mariage, ni les secondes noces, ni l'usage des viandes et du vin, car, disaient-ils, selon l'Évangile, tout ce que Dieu a créé est bon, et l'on n'en doit rien rejeter; selon eux néanmoins, il y avait plus de perfection à ne point user de ces choses que Dieu ne nous permet que par condescendance pour l'imperfection de notre nature. En renonçant au mariage, en s'interdisant en fait d'aliments tout ce qui dépassait le strict nécessaire pour l'entretien de la vie, on s'élevait à un plus haut degré de sainteté, on acquérait aux yeux de Dieu des mérites supérieurs. « On peut, dit Athanase, entrer dans la vie par le chemin vulgaire du mariage ou par la voie angélique de la virginité; dans le premier cas, on n'est pas coupable, mais on n'obtient pas de récompenses aussi glorieuses que dans le second; c'est le grain de blé qui ne rapporte que trente au lieu de cent. »

Bien plus, les vertus ascétiques passaient pour effacer aux yeux de Dieu les transgressions journalières du fidèle, et le préserver des châtiments à venir. C'était, selon Théodoret, le fruit qu'un de ses amis, le cilicien Thalelœus attendait des cruelles mortifications qu'il s'imposait: « Chargé de péchés, disait-il, je me suis prescrit ce genre de vie pour conjurer par des tourments passagers ceux dont je suis menacé dans l'autre monde [1]. » Augustin s'exprime dans le même sens : « Le tentateur te dira peut-être : Dieu aime-t-il que tu te tortures? Est-il assez

[1] Théodoret, *Hist. relig.*, Opp. t. III, p. 891.

cruel pour se réjouir de tes souffrances? Réponds-lui: Je me torture, afin qu'il m'épargne. » Nous reconnaissons ici le même principe qui, dans la primitive Église, faisait attribuer au martyre et à toute espèce de tourment volontairement subi une vertu expiatoire. Quand le martyre ne fut plus de saison, l'opinion des chrétiens le remplaça dans son efficace rédemptrice par les renoncements de l'ascétisme.

Cette doctrine toutefois, presque unanimement professée par les grands docteurs que l'Église avait alors à sa tête, n'y triompha point sans trouver quelques contradicteurs. En orient, vers l'an 365, Aérius, prêtre de Sébaste, s'éleva non seulement contre les jeûnes obligatoires, mais contre le mérite attribué à toute espèce de jeûne. L'arien Eudoxe, l'anoméen Eunomius, voulurent ôter aux ascètes le principal exemple dont ils s'appuyaient, en niant le dogme de la perpétuelle virginité de Marie[1]. Un certain nombre d'ecclésiastiques d'orient, principalement en Arabie, semblent avoir partagé leur avis ; ce sont, ainsi qu'on l'a vu, ceux qu'Épiphane réfuta vers l'an 370 comme ennemis de Marie *(antidicomarianitæ)*.

Les oppositions qui s'élevèrent en occident contre ce dogme nous sont mieux connues. Vers l'an 380, un ecclésiastique romain, nommé Helvidius, disciple de l'arien Auxence, évêque de Milan, soutint que, depuis la naissance de Jésus, Marie était demeurée unie à Joseph et en avait eu plusieurs enfants. Il s'appuyait sur divers passages de l'Évangile, entre autres sur celui où Jésus est appelé son « premier-né, » et ceux où il est parlé des « frères et des sœurs du Seigneur. » Saint Jérôme, indigné de voir cet « Érostrate, » ainsi qu'il l'appelle, « brûler le temple du corps du Seigneur et souiller le sanctuaire de l'Esprit saint, afin de se rendre célèbre par la profanation et par le crime, ne pouvant y parvenir d'une autre manière, » combattit avec violence les conclusions qu'Helvidius tirait de ces paroles de l'Écriture[1]. Il soutint que les personnages désignés sous le nom de « frères du Seigneur, » ne l'étaient qu'improprement, de même que Joseph n'y était qu'improprement désigné comme son père. Puis, en faveur du célibat, pressant le motif d'utilité plus qu'on ne l'attendrait d'un apôtre de l'ascétisme, il opposait au calme, à la sérénité de la carrière d'une vierge, les

[1] Philostorgius, *Hist. eccles.*, VI, 2
[2] Hieron., *Adv. Helvidium.*

embarras, les soucis, les tourments d'une femme mariée, et touchait enfin à des considérations sociales, qu'on a souvent après lui fait valoir du haut de la chaire, celle des populations surabondantes dont on ne sait plus que faire, et qui servent de pâture aux guerres, aux famines, et à tant d'autres fléaux [1].

Malgré les invectives de Jérôme et la réfutation qu'Ambroise inséra incidemment dans un de ses écrits sur la virginité [2], Helvidius eut quelques disciples, entre autres Bonosus, évêque d'Illyrie. Bientôt l'ascétisme trouva un adversaire plus redoutable dans la personne d'un ancien moine romain, nommé Jovinien qu'on a appelé quelquefois le protestant [3] et, à cause de sa qualité de moine apostat, le « Luther de son siècle. » Jovinien embrassant la question sous un point de vue plus étendu qu'Helvidius, combattit l'ascétisme en général et s'attacha à prouver, en ce qui concerne le jeûne, qu'il n'y a aucune différence de mérite entre celui qui s'abstient des aliments et celui qui en use avec action de grâces et en ce qui concerne le célibat, qu'à vertu égale d'ailleurs, les vierges n'ont aucune supériorité de mérite sur les veuves et les femmes mariées qui ont été baptisées en Christ [4]. Nous ne possédons point l'ouvrage de Jovinien, mais d'après les citations qu'en donne Jérôme, il paraît qu'il fondait principalement son argumentation sur les deux principes suivants : contre ceux qui prétendaient que pour fermer toute avenue au péché, il fallait vivre selon les lois d'une rigoureuse abstinence, il soutenait que l'homme, une fois régénéré par le baptême, non seulement d'eau, mais surtout d'esprit, était complètement à l'abri des embûches du diable, et contre ceux qui insistaient sur le mérite supérieur et le degré plus élevé de perfection attaché à l'abstinence, il soutenait que tous ceux qui auront conservé leur baptême auront part à une même récompense dans le ciel [5]. Outre ces deux principes, il citait l'exemple de Marie dont la virginité, disait-il, avait été en tout cas détruite par le fait de l'enfantement [6] ; il y ajoutait celui de beau-

[1] Ibid. : *Jam plenus est orbis, terra nos non capit. — Ideo ager seritur, ut metatur. Quoties bella nos necant, morbi subtrahunt.* Cf. Lacordaire, *Conférence à Notre-Dame* (*Univers*, 1845).

[2] Ambroise, *De instit. virgin.*, c. 7.

[3] Neander, *Kirchengeschichte*, II, 574.

[4] Hieron., *Adv. Jovinianum*, I. Augustin, *De hær.*, c. 82. *Virginitatem... conjugum castorum atque fidelium meritis adæquabat.*

[5] Ibid.

[6] Augustin, *De hær.*, c. 82.

coup d'autres saintes femmes, puis un grand nombre de déclarations de l'Écriture, rappelant que saint Paul ne recommandait le célibat qu'en vue de ses avantages dans le temps présent [1], et enfin donnait à entendre, par l'exemple des prêtres d'Isis et de Cybèle, que la doctrine du mérite de l'abstinence était empruntée aux païens.

Les arguments de Jovinien firent quelque impression sur le public de Rome. Quoiqu'il ne se fût point marié lui-même afin d'éviter les embarras d'une famille à élever, il porta plusieurs ascètes de son temps à s'engager dans les liens du mariage. Augustin raconte que plusieurs vierges chrétiennes auxquelles il adressait cette question : « Vaux-tu mieux qu'Anne, que Suzanne et que Sara, » se décidèrent à se marier, bien que quelques-unes d'entre elles fussent déjà sur le retour de l'âge.

Pour arrêter les effets de ce prosélytisme, Siricius, évêque de Rome, assembla, en 390, un concile [2] qui prononça l'excommunication contre Jovinien et nommément contre huit de ses disciples. Jovinien y était qualifié de *luxuriæ magister, pudicitiæ adversarius.* L'empereur étant à Milan, il s'y rendit pour en appeler à son tribunal. Mais Ambroise qui s'y trouvait aussi fit confirmer par un nouveau concile et par l'approbation au moins tacite de l'empereur la sentence du pape. Jovinien et ses amis furent obligés de quitter Milan. Ambroise se hâta de les signaler aux évêques voisins et les combattit, en outre, dans plusieurs ouvrages, mais n'atteignit pas le degré de violence auquel Jérôme se livra bientôt dans sa longue réfutation de la doctrine de Jovinien. Ce n'est plus « Érostrate, » c'est « Épicure » qu'il le nomme; il l'accuse comme Siricius, de prêcher la gourmandise et la volupté en niant le mérite supérieur de l'abstinence. Il n'a pas de peine sans doute à prouver contre lui qu'il y a des degrés dans la vertu des fidèles, que l'incestueux repentant de Corinthe ne peut être mis sur la même ligne que saint Paul, et que le fidèle baptisé d'eau et d'esprit ne laisse pas d'être tenté et exposé à pécher tous les jours. Mais il est moins heureux dans les citations de l'Écriture qu'il lui oppose, lors, par exemple, qu'il observe que le nombre pair y est signalé comme impur, que Noé fit entrer dans l'arche les animaux impurs en nombre pair, que Moïse a soin de ne point dire au second jour de la création que Dieu trouva

[1] Augustin, *De sancta Virginitate*, c. 19.
[2] Mansi, *Conciles*, III, 663.

bon ce qu'il avait fait ce jour-là, que dans la parabole du Semeur, le nombre XXX, produit de l'épi médiocre, désigne évidemment les gens mariés, tandis que le nombre C désigne la couronne de la virginité. Ailleurs, il interprète à la louange de cette vertu le cantique de Salomon que Jovinien avait cité en faveur du mariage, il veut voir dans la défense faite à Adam la prescription d'un jeûne, et observe qu'aussitôt le jeûne rompu, le péché survient et avec lui l'exclusion du paradis. Enfin, il ne craint pas de dépasser les bornes qu'il semblait lui-même s'être prescrites, quant à la légitimité du mariage, en remarquant que, s'il est bon, selon saint Paul, de n'avoir point de femme, il est mal d'en avoir une, puisque le contraire du bien ne peut être que le mal.

Ce dernier trait donna prise à ses adversaires. Ses amis lui firent savoir qu'on l'accusait d'avoir condamné le mariage, et l'un d'entre eux, effrayé du bruit que faisaient à Rome les exagérations de Jérôme, crut lui rendre service en supprimant tout ce qu'il put trouver des copies de son ouvrage. Jérôme lui sut peu de gré de ses bonnes intentions. Il lui répondit [1] qu'il « était trop tard, que son ouvrage continuait à circuler dans Rome. » « Je ne suis pas, ajouta-t-il avec un peu de suffisance, aussi heureux que tant d'auteurs, de pouvoir, quand il me plaît, corriger mes bagatelles. *Nescit vox missa reverti.* » Il chercha néanmoins dans une sorte d'apologie, à dissiper les fâcheuses impressions qui s'étaient répandues. Mais cette apologie parut insuffisante, et Augustin s'apercevant qu'il restait encore à cet égard du trouble dans quelques esprits et que plusieurs ne cessaient d'affirmer qu'on ne pouvait louer le célibat sans condamner le mariage, crut devoir faire précéder la nouvelle réfutation qu'il entreprit du livre de Jovinien, sous le titre *De sanctâ virginitate*, d'un traité intitulé *De bono conjugali*, dans lequel il établissait formellement la légitimité de l'union conjugale pour soutenir ensuite avec une nouvelle force la supériorité du célibat. Dans ce dernier ouvrage, il répondait à ceux qui lui objectaient le mariage des patriarches, qu'il avait été nécessaire alors pour peupler la terre, mais que le monde étant près de finir, le mariage devenait inutile, puisque la seule cause qui retardât encore la fin du monde, c'était la nécessité d'atteindre le nombre prédestiné des élus [2].

[1] Hieron., Ep. 31, *Ad Pammachium.*

[2] Augustin, *De bono viduit.*, c. 28. *Si mundus perit*, dit-il ailleurs, *nupta cui parit?*

La doctrine des mérites supérieurs de la morale ascétique ainsi accréditée par les plus illustres docteurs de ce temps et mise en pratique par un grand nombre de fidèles des deux sexes, l'ordre clérical ne pouvait n'en pas tenir compte et ne pas rechercher pour lui-même la considération, le respect que de simples laïques acquéraient par cette voie. Depuis qu'Eustathe eut propagé en Paphlagonie la vie ascétique, beaucoup de chrétiens de cette province ne voulaient plus recevoir les sacrements de la main de prêtres mariés [1]. Au rapport de saint Jérôme et de Grégoire de Nazianze, il en était de même dans les églises de Rome et dans celles de l'Égypte [2]. C'était la renommée qu'Athanase s'était acquise comme ascète, qui l'avait fait acclamer évêque tout d'une voix par le peuple d'Alexandrie.

Ainsi se répandit de plus en plus l'idée d'une prétendue incompatibilité de la vie conjugale avec la sainteté inhérente au sacerdoce [3]. Déjà même, à l'exemple des conciles de Néo-Césarée et d'Ancyre (314), on avait décrété la déposition des prêtres qui se marieraient après avoir pris les ordres, et des diacres qui n'en auraient pas déclaré l'intention, en les recevant. On voulait même aller plus loin et obliger tous les prêtres déjà mariés à se séparer de leurs femmes. Au concile de Nicée, cette prescription nouvelle était sur le point de triompher et eût triomphé certainement sans l'éloquence de Paphnucius, vénérable évêque de la Thébaïde, d'autant mieux placé pour plaider en faveur de la liberté évangélique, qu'indépendamment de la gloire qu'il s'était acquise comme confesseur et presque martyr sous le tyran Maximin [4], il était arrivé à un âge avancé sans se marier et en gardant une continence absolue. « Les évêques, dit Socrate [5], ayant été d'avis de faire une nouvelle loi pour obliger tous les membres du clergé à se séparer des femmes qu'ils auraient épousées étant laïques, Paphnucius se leva, et élevant la voix, dit qu'il ne fallait point leur imposer un joug aussi pesant, que le mariage est honorable et le lit nuptial sans tache, qu'une trop grande sévérité pourrait être nuisible à l'Église, que tout le monde n'est pas capable d'une continence si parfaite, et qu'il en pourrait

[1] Voy. *Conc. de Gangres* (Labbe, II, 415).
[2] Mansi, *Conc.*, t. II, p. 1286.
[3] Fleury, *Hist. eccles.*, XXIII, 46.
[4] Rufin X, 4.
[5] Socrate I, 11.

résulter de graves désordres de la part des femmes qui seraient ainsi renvoyées, qu'il suffisait enfin qu'une fois admis dans le clergé, les prêtres, selon l'ancienne tradition de l'Église, ne pussent se marier, sans qu'on les obligeât à quitter les femmes qu'ils auraient épousées avant leur ordination. » Tous les évêques, ajoute Socrate, se rendirent à cet avis et la liberté recommandée par Paphnucius, confirmée par le concile, continua de subsister en orient [1]. Nous verrons que Grégoire de Nysse, que le père de Grégoire de Nazianze, que Synésius, évêque de Ptolemaïs, étaient mariés et continuèrent à vivre avec leurs femmes, et Socrate affirme [2] que de son temps les prêtres et les évêques pouvaient à leur gré garder ou renvoyer leurs femmes, et qu'on voyait des évêques qui, depuis leur élévation à cette dignité, avaient eu des enfants légitimes de leur mariage. Il ajoute, il est vrai, qu'en quelques provinces, en Thessalie entre autres, on ôta cette liberté aux ecclésiastiques, mais le concile *in Trullo* la leur rendit en 692, à l'exception des évêques, de peur que les soins de la vie domestique ne les détournassent de leurs devoirs envers l'Église et qu'ils ne fussent tentés d'employer au profit de leur famille les biens destinés aux pauvres et dont ils avaient l'administration.

En occident même, du temps de saint Jérôme, on voyait, de son propre aveu, des hommes mariés élevés à la prêtrise [3], ce qu'il explique par diverses raisons, et dans le troisième concile de Carthage, tenu vers la fin du IVme siècle, il est souvent question d'enfants de prêtres et d'évêques. Le concile de Tolède, en 400, prescrit (can. 73) aux prêtres de consigner dans leurs maisons leurs femmes si elles viennent à pécher [4]. Mais la pente, déjà prononcée dans l'Église latine, était vers la prescription du célibat. Non seulement Augustin et Eusèbe, évêque de Verceil, donnèrent l'exemple de soumettre leurs prêtres à une vie commune incompatible avec les liens conjugaux, mais bientôt partit de Rome le premier décret positif à ce sujet. Quelques prêtres espagnols s'étant autorisés de l'exemple du sacerdoce juif et de paroles expresses de saint Paul pour demander de conserver leurs femmes, le pape Siricius, consulté par l'évêque de Tarragone, non content d'opposer à

[1] Voy. Theiner, *De Conjug. cleric.*, I, 263. Calixte, id., p. 258.
[2] Socrate, V, 22.
[3] Hieron., *Adv. Jovin.* I. *Eliguntur mariti in sacerdotium, non nego.*
[4] Mansi, III, 999.

leurs arguments une lettre pleine de sophismes, assembla, en 386, un concile qui déclara (can. 7) déchus de leurs fonctions, tout évêque, prêtre et diacre qui oseraient réclamer et usurper un privilège illicite, en demeurant dans les liens d'un mariage même contracté avant leur ordination. Innocent Ier renouvela ce décret. Un concile de Carthage, en 419, et Léon le Grand, vers 450, l'étendirent même aux sous-diacres. Inséré dans le code ecclésiastique de Denys le Petit, il obtint par cela même force de loi dans la plupart des églises latines, après avoir été, du reste, confirmé par plusieurs conciles, tels que ceux d'Arles, de Tours, de Tolède et d'Orléans.

Il ne suit point de là cependant que ce règlement fût constamment observé et le nombre des transgresseurs obligea d'autres conciles à adoucir les sentences auparavant prononcées contre eux. Le premier concile de Tours, entre autres, révoqua la peine de la destitution contre les prêtres mariés et défendit seulement de les élever à des grades supérieurs. La loi du célibat n'en demeura pas moins dans le droit ecclésiastique d'occident.

Mais ce triomphe de l'ascétisme, soit chez les laïques, soit chez le clergé, eut souvent des résultats bien différents de ceux qu'on en attendait pour la régénération des mœurs. Ses partisans eurent eux-mêmes à se plaindre des chutes honteuses de plusieurs de ceux qui, par leurs exhortations, s'étaient voués au célibat. Dans la même lettre où Siricius prescrivait au clergé le célibat perpétuel, il s'emporta contre des ascètes des deux sexes qui s'étaient livrés à des désordres scandaleux et les condamna à une réclusion perpétuelle. Basile, Ambroise, Jérôme [1] parlent des mœurs suspectes de beaucoup d'autres qui n'étaient saints qu'à l'extérieur, parce qu'ils n'avaient cherché dans la vie ascétique qu'un moyen de s'assurer le respect des hommes ou de faire porter leur nom sur le rôle de ceux que l'Église assistait. Ils eurent surtout à se plaindre des liaisons, des cohabitations toujours plus fréquentes qui s'établissaient entre les ascètes des deux sexes, liaisons que leurs remontrances les plus pressantes, leurs menaces même les plus sévères, non plus que les décrets de plusieurs conciles, ne vinrent point à bout de faire cesser.

[1] Ambroise, *De lapsu virginis*. Hieron., Ep. 18. Augustin, Ep. 65, etc. Basile, Ep. 169-171, édit. 1730, t. III, p. 258-60.

Le désir de mettre un terme à de tels dérèglements fut certainement une des causes qui contribuèrent le plus à imprimer à l'ascétisme la forme nouvelle sous laquelle nous allons le voir se produire depuis le commencement du IVme siècle, je veux dire celle du monachisme.

2. ASCÉTISME MONASTIQUE

La vie monastique n'est au fond que le développement logique et complet de l'ascétisme. Toutes les religions qui ont eu des ascètes ont eu aussi des moines. Dès que l'on considère comme une œuvre plus méritoire devant Dieu, et comme un acheminement à une plus haute perfection, le renoncement aux jouissances innocentes de la vie, et dès qu'on s'impose cet état par pur principe de mortification, on est conduit par une conséquence naturelle, à considérer comme plus méritoire encore le renoncement au commerce des autres hommes, sauf de ceux qui se vouent à cette même vie séquestrée. Aussi le besoin s'en était-il fait sentir dès les premiers siècles chrétiens.

Mais, comme nous l'avons dit précédemment [1], tant que l'Église était persécutée, fuir les villes qui étaient les principaux théâtres de ces persécutions, se retirer dans la solitude, c'eût été déserter la lutte, reculer devant le martyre. D'ailleurs, quelle que fût alors la corruption qui régnait dans le monde, les ascètes s'en trouvaient naturellement préservés par l'opposition tranchée qui régnait alors entre l'Église et le monde, et par le rempart presque impénétrable que les habitudes et les sentiments chrétiens opposaient à l'invasion des mœurs dominantes. Depuis la conversion de Constantin ce rempart ne subsistait plus. Le monde avait fait irruption dans l'Église, et en avait changé les mœurs bien plus qu'il n'en avait été lui-même changé. Ce n'était plus alors parmi les païens seulement, c'était aussi dans l'Église, dans le clergé lui-même, que les ascètes trouvaient des exemples de corruption et des sujets de scandale; la vocation chrétienne ne leur servait plus de boulevard contre la contagion de la mondanité et du vice; la maison paternelle, le sanctuaire lui-même ne leur offraient plus d'asiles parfaitement sûrs. On ne savait plus, par exemple, comment garantir dans le monde la vertu des femmes qui s'étaient vouées au célibat. « Tout est plein d'ennemis, » écrit Jérôme à la vierge Eustochie [2], lui peignant en traits

[1] Tome I, p. 192.
[2] Hieron., Ep. 18.

un peu trop vifs peut-être, les tentations dont il était assiégé dans son désert de Bethléem; il lui demande si elle n'en a pas mille fois plus à redouter au milieu des délices de Rome; aussi lui recommande-t-il de ne paraître à aucun festin, à aucune assemblée, de ne jamais, si elle le peut, se montrer en public, de rester seule dans son oratoire à s'entretenir avec son divin époux. Eustochie sentit si bien elle-même les dangers qui lui étaient signalés qu'elle finit par se retirer au désert de Bethléem. Quant aux vierges qui continuaient à demeurer dans les villes, saint Jérôme nous apprend qu'un grand nombre d'entre elles succombaient aux séductions dont elles étaient entourées, surtout quand, privées de l'appui de leurs parents, elles se plaçaient sous la protection d'hommes qui avaient fait vœu de célibat. Chrysostome [1] insiste sur les difficultés qu'offrait aux évêques la direction des vierges consacrées et plusieurs conciles s'efforcèrent d'y pourvoir en ordonnant que celles qui viendraient à perdre leurs parents fussent mises sous la garde d'une femme de moralité éprouvée, afin que leur pureté fût à l'abri de tout danger et de tout soupçon [2]. Théodoret [3] fait mention également d'une veuve, nommée Publia, espèce de diaconesse qui, en 360, avait sous sa direction un chœur de vierges consacrées à Dieu. N'était-il pas plus simple, en ce cas, de leur faire quitter les villes, ou tout au moins de les réunir dans une même demeure, sous l'autorité d'une supérieure et sous une étroite surveillance, en un mot, de les soumettre à la discipline monastique?

Le même besoin se manifestait pour les continents de l'autre sexe. Aussi saint Jérôme regardait-il la prêtrise comme un état bien plus dangereux que la vie monastique. « Si tu parviens à l'épiscopat, » écrivait-il à l'un de ses amis qui avait quitté le désert pour rentrer dans le monde, « je me réjouirai de ton élévation, mais j'appréhenderai ta chute [4]. » « Je voudrais, disait Chrysostome, que dans les villes les mœurs fussent assez bien réglées pour que nul ne fût obligé de se retirer dans la solitude; car, dit-il ailleurs, si nous appelons nos disciples dans le désert, ce n'est point pour qu'ils s'y couvrent du sac et de la cendre; c'est afin qu'ils puissent se soustraire au vice et pratiquer la

[1] Chrysostome, *De Sacerd.*, III, 17.
[2] *Cod. can. eccl. afric.* Labbe, II, p. 1069.
[3] Théodoret, III, 18.
[4] Hieron., *Ep. ad Heliod.*

vertu. » La vie monastique était donc, à la fois, pour ceux qui s'y vouaient une éclatante protestation contre la corruption qui avait envahi l'Église, et un moyen de se soustraire à sa contagion; c'était l'étendard de la sainteté chrétienne, déployé dans le désert à mesure qu'il s'abaissait au sein des villes [1]. De là vint que les grandes villes, les capitales surtout, se virent entourées d'une multitude de retraites monastiques, afin, disait Bossuet, en parlant d'Alexandrie, que là où le péché abondait, la grâce surabondât; aussi la montagne voisine d'Antioche [2] était-elle couverte de cellules de moines, et ce fut autour de Rome que s'établirent les premiers monastères d'occident.

Nous ne nions point que d'autres causes accessoires, soit individuelles, soit générales n'aient contribué aux progrès du monachisme; nous aurons plus loin l'occasion d'en énumérer plusieurs. Mais nous n'hésitons pas à considérer comme la cause principale de ce phénomène religieux, le développement naturel de l'ascétisme, hâté par la corruption croissante qu'avait introduite dans les mœurs chrétiennes la fusion de l'Église avec une société saturée d'éléments païens [3]. Pour rompre plus sûrement avec le paganisme et ses mœurs, on rompait avec le monde que le paganisme avait envahi; on allait dans le désert se mettre sous la conduite de Jésus-Christ seul, ou sous la direction d'hommes pieux qui s'étaient voués à son service.

C'est sous l'empire de ces circonstances que la vie monastique finit par remplacer tout-à-fait l'ascétisme libre, tel qu'il avait été pratiqué dans les trois premiers siècles; et le petit nombre d'ascètes qui, sous les noms de Sarabaïtes ou Rhemoboth, continuèrent à vivre comme autrefois mêlés au reste des hommes, à séjourner dans les villes, réunis ensemble au nombre de deux ou trois au plus, se fixant à eux-mêmes leur genre de vie sans vouloir se soumettre à aucun supérieur, perdirent

[1] « Pourquoi vas-tu au désert? demandait Vigilantius (*Hier. adv. Vigil.*, p. 288). « J'y vais, réplique Jérôme, pour ne plus voir ni entendre des hommes tels que toi, pour n'être plus témoin de tes fureurs, ni être en butte à tes attaques; j'y vais pour ne plus être séduit par la vue de la luxure, ni par la rencontre de la beauté. Tu me diras : Ce n'est pas combattre, c'est fuir. Il est vrai, mais je connais ma faiblesse, et je suis plus sûr de moi-même en fuyant. Est-ce à côté du serpent que je pourrais dormir tranquille? »

[2] Théodoret, IV, 26.

[3] « La persécution, dit Bossuet, poussa Paul dans le désert; mais la persécution fit moins de solitaires que la paix et le triomphe de l'Église après la conversion de Constantin » (*Des obligations de l'état religieux*, choix de sermons, p. 348).

toute espèce de considération. Jérôme [1] et Cassien [2] en tracent le portrait le plus désavantageux. *Genus deterrimum atque neglectum*, dit saint Jérôme qui leur impute plus d'un dérèglement de mœurs et les appelle les fléaux de l'état religieux. Les évêques surtout poussèrent vivement au monachisme, de préférence à l'ascétisme libre. Ils se rappelaient les embarras qu'avait causés au clergé l'autorité indisciplinée des montanistes et ils avaient sous les yeux les désordres que causait en Afrique le fanatisme des circoncellions.

Quant à ceux qui professèrent l'ascétisme sous sa nouvelle forme, celle du monachisme, et firent consister la perfection chrétienne à vivre séparés du monde, ils se distinguèrent en deux classes. Les uns demeuraient complètement isolés, séquestrés de tout commerce humain : c'étaient les *ermites* ou *anachorètes*. Les autres se réunissaient en un certain nombre dans des habitations voisines ou dans la même habitation, sous l'autorité d'un supérieur et soumis à une commune règle de vie : c'étaient les *cénobites*.

De ces deux genres de monachisme, l'anachorétisme naquit le premier; il eut pour berceau la Thébaïde, et pour père saint Antoine.

a. *Anachorétisme.*

Saint Antoine, dont Athanase écrivit la vie en 365, à la demande de quelques religieux d'occident, était né, en 251 environ, dans un village près d'Héracléopolis la Grande, dans le district d'Heptanome, en Égypte, sur les confins de la Thébaïde. Quoique issu d'une famille copte opulente et distinguée qui aurait voulu soigner son éducation, il montra dès son enfance une vive répugnance pour l'étude des lettres, même pour celle du grec alors si répandue en Égypte; il n'avait pas plus de goût pour la compagnie des enfants de son âge dont la turbulence lui était importune.

Cette humeur solitaire, cet éloignement pour les exercices de l'esprit, favorisèrent en lui les écarts d'une imagination naturellement exaltée. Ayant perdu ses parents à l'âge de vingt ans, il se trouvait en possession d'une fortune considérable et chargé du soin d'une très jeune sœur, lors-

[1] Hieron., Ep. 18, *Ad Eustochium*.
[2] Cassien, *Collat.*, XVIII, 7.

qu'un jour il entra dans l'église au moment où on lisait ce passage de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, vends tes biens, donnes-en la valeur aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel. » Ces paroles le frappèrent ; il crut y voir un appel que Dieu lui adressait, et à l'instant même il se résolut au sacrifice qu'il croyait lui être demandé. Il fit présent à son village natal de ses domaines patrimoniaux, vendit son mobilier, en donna le produit aux pauvres et ne conserva que ce qui lui était nécessaire pour l'entretien de sa sœur. Quelque temps après, ayant entendu à l'office divin ces autres paroles : « Ne soyez point en souci du lendemain, » il partagea encore entre les pauvres ce qui lui restait, établit sa sœur dans un de ces *parthénons* où l'on élevait des jeunes filles, se voua lui-même à la vie ascétique, d'abord dans son village, en face du toit paternel qu'il avait abandonné, consacra quelque temps à visiter les ascètes les plus renommés, admira leurs vertus et, se retirant dans la solitude, se proposa d'égaler à lui seul les austérités de tous.

Il ne tarda pas à faire dans cette carrière l'expérience que bien d'autres solitaires avaient faite avant lui. En quittant le monde, il avait échappé, il est vrai, aux séductions et aux mauvais exemples, mais il ne s'était pas échappé à lui-même, et en se refusant les occupations de la vie civile, l'exercice des vertus sociales, la culture même de l'esprit, il s'était placé dans la situation où les penchants naturels livrent à l'âme les plus rudes combats. Antoine ne le comprit point ; il ne vit dans ses tentations que des assauts des esprits malins travestis sous une multitude de formes, et pour vaincre ces ennemis de son salut acharnés à le séduire, il eut recours à des austérités encore plus raffinées, il alla même jusqu'à s'enfermer dans un de ces hypogées qui, en Égypte, servaient de tombeaux et là, se livrant à des macérations excessives, il eut des accès de délire et des crises de nerfs pendant lesquelles il persistait à se croire la proie des malins esprits. Enfin, il tomba dans une défaillance complète et on l'emporta sans connaissance dans son village natal. Mais obstiné dans son projet, dès qu'il eut repris quelques forces, il se retira sur une montagne, près de la mer, et s'enferma dans les ruines d'un vieux château où il se faisait apporter du pain tous les six mois sans vouloir se montrer à personne. Ceux qui passaient près de là entendaient quelquefois des cris sauvages et d'effroyables bruits provenant, selon eux et selon son biographe Athanase, de la lutte qu'il soutenait contre les démons.

Au bout de vingt ans, lorsqu'il se sentit victorieux de leurs attaques, sans doute à l'aide des progrès de l'âge, il se rendit aux instances de ceux qui, voyant en lui un être surnaturel, venaient en foule implorer son secours miraculeux et surtout de ceux qui voulaient se former sous sa direction à la vie monastique. Une multitude de huttes d'anachorètes s'élevèrent autour de sa demeure. Mais bientôt, regrettant son ancienne solitude, il se retira dans un lieu encore plus écarté, sur le sommet d'une autre montagne, et comme les arabes nomades, sous prétexte de lui fournir du pain, venaient quelquefois le visiter, il résolut, pour se suffire à lui-même, de cultiver un morceau de terre et d'y semer du grain ; il tressait aussi des corbeilles d'osier qu'il échangeait contre des provisions, pour avoir de quoi donner l'hospitalité aux voyageurs.

Ce ne fut que dans de bien rares occasions qu'Antoine vint à Alexandrie. Il y fut attiré, en 311, par la persécution de Maximin, pendant laquelle il ne cessa d'encourager les martyrs, au risque de tomber lui-même entre les mains des persécuteurs, mais ceux-ci, voyant le peu de cas qu'il faisait de la vie, se firent peut-être par cela même un devoir de l'épargner. Il parut une seconde fois dans cette ville, en 325, pour unir ses efforts à ceux des adversaires de l'arianisme. Il y fut plus que jamais l'objet de la curiosité de la foule et même de celle des prêtres païens qui entraient à l'église pour voir cet homme extraordinaire ; pendant son séjour, il convertit un grand nombre de païens, ce qui ne contribua pas peu à mettre en honneur la vie monastique. Constantin lui-même et ses fils, voulant appeler sa bénédiction sur leur tête, rendirent leurs hommages à Antoine dans une lettre qu'ils lui adressèrent. Il n'en fut nullement enorgueilli, il avait même l'intention de n'y point répondre, si on ne lui eût fait comprendre que ce silence passerait auprès de l'empereur pour du mépris. Dans la lettre qu'il écrivit aux princes, après les avoir félicités de ce qu'ils étaient chrétiens, il les invita à ne point se laisser éblouir par leur propre puissance, mais à gouverner avec justice, avec charité, en pensant continuellement au jugement de Christ, le seul éternel et véritable roi. Mais il se hâta de retourner dans son désert : « Les poissons meurent, dit-il, quand on les tire à terre et les moines s'énervent dans les villes. Rentrons vite dans nos montagnes comme les poissons dans leur élément. » Enfin, en 356, âgé de 105 ans, il sentit avec joie les approches de la mort, et pour empêcher qu'on ne rendît un culte superstitieux à

sa dépouille, comme c'était l'usage en Égypte, il ordonna à ses disciples de tenir soigneusement caché le lieu où ils enseveliraient son corps, ne voulant pas, disait-il, recevoir plus d'honneur que n'en avaient reçu les patriarches et Christ lui-même.

Antoine eut de nombreux imitateurs. En orient, en particulier en Égypte et dans la Thébaïde, une foule de chrétiens dont Jérôme a décrit le genre de vie [1] se retirèrent dans le désert et cherchèrent par les pénitences et les mortifications qu'ils s'imposaient à détruire en eux l'empire de la chair. Les austérités qu'ils se prescrivaient étaient extrêmement variées [2], si nous en croyons les historiens du temps. L'ermite Didyme vécut 90 ans dans une solitude absolue. Les ascètes de Syrie n'avaient point même de huttes pour se mettre à l'abri, et à l'heure de leur repas, ils allaient sur la montagne paître l'herbe comme les bêtes des champs; d'autres se condamnaient à errer nu-tête en plein midi sous le soleil de la Thébaïde; un ermite, nommé Eusèbe, pour se punir d'avoir été distrait pendant la lecture de l'Évangile, s'astreignit à ne marcher que dans un certain sentier et la tête retenue par une chaîne attachée à la ceinture. Chaque solitaire choisissait ainsi quelque genre d'austérité dans lequel il se glorifiait d'exceller, son procédé particulier pour mériter le salut, son petit enfer terrestre par lequel il se flattait d'échapper aux tourments futurs. « La possession du paradis, disait saint Antoine, est la seule qui s'achète à bas prix. Qu'est-ce que quatre-vingts ans d'austérités pour s'assurer pendant toute l'éternité le royaume céleste? » Le saint pére Macarios disait à l'un de ses disciples : « Mon fils, j'ai quelque espérance, parce que depuis vingt ans j'ai toujours pesé mon pain, mesuré mon eau, et n'ai dormi qu'à peine, appuyé contre une muraille. »

Mais de tous les genres de mortification, celui qui excita le plus l'admiration des contemporains, fut celui des *stylites* qui passaient plusieurs années sur le haut d'une colonne (στῦλος) exposés à toutes les intempéries. Déjà du temps de Julien, un ancien obélisque égyptien servait de piédestal à l'un d'entre eux. Le plus célèbre de tous fut Siméon, dont Evagrius exalte en ces termes le merveilleux exemple [3] : « Siméon, dit-il, vécut comme un ange dans un corps mortel, et faisant

[1] Ep. I, 18.
[2] Socrate, IV, 23.
[3] Evagrius, I, 13-14.

violence à la nature qui tend vers la terre par son propre poids, s'éleva entre ciel et terre, s'entretenant avec Dieu auquel il présentait les prières des hommes et dont il répandait sur eux les bienfaits. » Après avoir passé neuf ans dans un monastère, il en passa sept, depuis 422, sur une colonne basse, et depuis 429, trente sur une colonne de quarante coudées. Des degrés permettaient de s'approcher de lui quand on avait à lui confier un secret. Il mourut en 459. Il eut des imitateurs, même en occident, où la rigueur du climat devait rendre plus horrible cette sorte de suicide. Wulfilaïch, raconte Grégoire de Tours [1], éleva près de Trèves une colonne sur laquelle il se tenait avec de grandes souffrances sans aucune espèce de chaussures; en hiver, la gelée faisait quelquefois tomber les ongles de ses pieds et l'eau glacée pendait à sa barbe en forme de stalactites. Cependant l'évêque du lieu lui ordonna au bout de quelque temps de descendre de sa colonne, qu'il trouva, à sa grande douleur, détruite le lendemain.

Ces martyrs volontaires, qui nous paraissent pour la plupart si extravagants, excitaient alors au plus haut degré l'enthousiasme des peuples. On ne doutait pas que celui qui domptait ainsi sa chair et ses sens ne fût plus rapproché de Dieu que le reste des mortels et ne pût au besoin commander à la nature. De là les miracles de tout genre qu'on leur attribuait. Les uns passaient pour dompter les animaux féroces, les autres pour arrêter les inondations, d'autres encore pour n'être point consumés par le feu. La plupart d'entre eux avaient la réputation de prédire l'avenir, de guérir les maladies, de délivrer les possédés, et quelques-uns même, comme Martin de Tours, de ressusciter les morts. La foi des spectateurs de ces miracles se communiquait naturellement aux religieux qui passaient pour les avoir opérés. Martin de Tours racontait à Sulpice Sévère que depuis qu'on l'avait retiré de son ermitage, pour l'élever à l'épiscopat, son pouvoir miraculeux avait diminué, que, simple moine, il avait ressuscité deux morts, tandis que devenu évêque, il n'en avait ressuscité qu'un seul. Qu'est-ce à dire si ce n'est que ses contemporains voyaient en lui un être moins surnaturel sous la mitre que sous la bure et le cilice?

Quelques anachorètes, n'oublions pas de leur rendre cette justice, faisaient servir à des fins honorables et utiles le renom extraordinaire

[1] Grégoire de Tours, VIII, 15.

dont ils jouissaient. A ceux qui venaient auprès d'eux chercher la guérison, ils donnaient quelquefois des conseils salutaires pour leur âme. Ils osaient dire aux grands des vérités sévères que leur épargnait trop souvent la prudence des prêtres. Ils intercédaient pour de malheureuses victimes de l'oppression ; tel fut le service que rendit aux habitants d'Antioche, lors de leur rébellion contre Théodose, un solitaire, nommé Macédonius. Suivi de quelques autres anachorètes, il vint [1] au-devant des commissaires impériaux, envoyés pour informer contre les coupables, et par des paroles pleines de vigueur, il les disposa à la clémence et à la compassion.

Mais le bien produit par les anachorètes était quelquefois chèrement acheté pour eux-mêmes. La nature a ses exigences auxquelles on ne se soustrait pas impunément. Dans cet isolement absolu, dans cette vie de privations et de tortures raffinées, plusieurs perdaient la santé, quelques autres la raison ; plusieurs tombaient dans un état de stupidité complète, d'autres dans le désespoir, comme ce malheureux Stagirus, que son ami Chrysostome s'efforçait de relever de son abattement, quelques-uns dans une sombre et incurable mélancolie qui les portait au suicide [2] ; d'autres, enfin, dans un excès d'orgueil spirituel funeste à leur moralité. Se croyant à l'abri de la tentation, parce qu'ils avaient bravé quelques épreuves corporelles, ils cessaient de veiller sur eux-mêmes, et se livraient à l'antinomisme le plus dangereux. Tel fut le sort du stylite Nicander [3], et de quelques autres solitaires dont Nilus fait mention.

b. *Cénobitisme.*

Le crédit de l'anachorétisme dut nécessairement souffrir de tels excès. Le besoin social d'ailleurs, le besoin d'appui, de directions, de soutiens dans la carrière pénible du renoncement, de communauté dans les exercices religieux et dans la prière, finissait par se faire sentir aux anachorètes eux-mêmes. Pour n'être pas complètement privés de la vue de leurs semblables, ils en vinrent à se construire des huttes rapprochées les unes des autres, qui formaient des espèces de villages connus sous le nom de *laures* (λαύραι), et là, tout en vivant chacun à leur manière, ils

[1] Chrysostome, *Homil. ad Antioch.*
[2] Fleury, *Hist. eccl.*, XXX, 25.
[3] *Zeitschrift für hist. Theol.*, année 1845, p. 67.

étaient du moins à portée de se secourir, trouvaient des frères à qui communiquer leurs pensées, des amis pour leur fermer les yeux. Mais ce simple rapprochement ne suffit bientôt plus aux solitaires. Des rapports plus intimes ne tardèrent pas à s'établir entre eux, et on les vit se réunir dans des demeures communes, sous l'autorité d'une même règle et la direction d'un supérieur. Ainsi s'opéra le passage de la vie anachorétique à la vie *cénobitique*, vie monastique en commun, entre lesquelles la *laura* servit de transition.

Pachôme, fondateur du monachisme cénobitique, vers l'an 340, était compatriote d'Antoine. La légende rapporte que, dans la grotte où il vivait retiré, un ange lui apparut et lui ordonna, de la part de Dieu, d'assembler de jeunes hommes auxquels il enseignerait les exercices de dévotion qu'il pratiquait et lui remit la règle à laquelle il devait les soumettre[1]. Pachôme s'établit dans une île du Nil, nommée Tabenne, située entre le nome de Tenthyra et celui de Thèbes, et y construisit pour cette vie commune (κοινόβιον) un bâtiment composé de plusieurs cellules, dont chacune renfermait trois religieux. Ils n'étaient admis qu'après un noviciat, mangeaient à la même table, mais en silence, et couverts d'un voile, en sorte qu'ils ne se vissent point les uns les autres; ils ne devaient recevoir personne dans leur compagnie, si ce n'est les étrangers envers lesquels ils exerçaient l'hospitalité. La congrégation était divisée en 24 classes ou familles, désignées par les différentes lettres de l'alphabet et à chacune desquelles une fonction particulière, ou temporelle ou spirituelle, était assignée. Des prières, des chants et des travaux manuels leur étaient prescrits à des heures réglées[2]. Tel fut le premier essai de la vie cénobitque. Cet essai réussit au delà de toute attente. Pachôme forma une communauté de 3000 moines qui s'éleva bientôt à 7000, dont 1300 étaient réunis auprès de lui à Tabenne. Il conservait au reste la direction de la communauté tout entière, ainsi que ses successeurs qui prirent le nom d'*archimandrites* (de *mandra* bercail), et organisa des visites régulières dans les différents cloîtres fondés sous ses auspices; en outre, chacun de ces cloîtres avait un *économe* chargé des détails matériels, et placé sous la direction de l'*économe général* de la communauté. Deux fois par an, aux mois de mars et d'août, les chefs des différents cloîtres se réunis-

[1] Sozomène, III, 14.

[2] Voy. *Bibl. Patr.*, t. 4, p. 86. Règle de S. Pachôme.

saient dans le chef-lieu pour rendre compte de leur administration et pour célébrer en commun une fête de réconciliation générale avec Dieu et avec leurs frères. Pachôme, avec l'aide de sa sœur, fonda aussi un monastère de femmes sur le modèle duquel s'en formèrent bientôt beaucoup d'autres. On nommait les religieuses qui y résidaient *Ascetriæ, monastriæ,* plus tard *nonnæ,* que les uns regardent comme un titre d'honneur correspondant à celui de *nonnus* donné aux moines, synonyme de *sanctus, castus,* tandis que les autres le font dériver de *nuenah* (qui a renoncé au monde). L'Égypte compta dans ce même temps, et plus tard, bien d'autres fondateurs de monastères: les plus connus sont Ammon, qui établit une communauté célèbre sur le mont de Nitrie (ainsi nommé du nitre qu'on y recueillait), comprenant cinquante monastères qui renfermaient cinq mille moines [1], et Ptolémée qui, dans le désert de Skétis, non loin de là, fonda une communauté également célèbre. Sozomène nous en cite encore plusieurs autres.

De l'Égypte, le monachisme se répandit très promptement dans la Syrie et la Palestine, dont le climat favorisait également ce genre de vie et dont les déserts avaient jadis servi de retraite aux esséniens, entre autres à ce solitaire juif, nommé Vanus, que l'historien Josèphe avait suivi pendant quelque temps. Ce fut Hilarion [2] qui y fonda le premier monastère chrétien. Natif de Tabatha, près de Gaza, Hilarion étudiait les lettres grecques à Alexandrie, lorsque la renommée d'Antoine parvenue jusqu'à lui l'engagea à visiter ce solitaire. Après avoir séjourné quelques mois auprès de lui, il revint en 345 établir dans le désert de Gaza une communauté monastique, qui eut bientôt en Palestine de nombreuses succursales sous son inspection. Il eut pour successeurs des moines illustres, entre autres Épiphane, depuis évêque de Salamine, en Chypre, et Barsanuphe qui vivait sous Justinien. La Mésopotamie eut aussi ses nombreux ermites et ses communautés monastiques célèbres [3]. Vers l'an 346, Eustathe, natif de Paphlagonie, et plus tard évêque de Sébaste en Arménie, propagea la vie monastique dans ces deux provinces. Les actes du concile de Gangres, assemblé vers le même temps, nous prouvent quels avaient été les succès de cet enthousiaste. Les femmes quittaient leurs maris et leurs enfants pour se retirer

[1] Sozomène, I, 14.
[2] Hieronymus, *Vita Hilarionis.*
[3] Sozomène, VI, 33-34. Evagr. IV-34, 35.

du monde et il en résulta des désordres auxquels ce concile s'efforça de remédier.

Le monachisme, malgré la rapidité de ses progrès en orient, ne laissa pas d'y rencontrer divers genres d'opposition, en particulier de la part de l'autorité politique. L'empereur Valens, indigné de voir les couvents se remplir d'une foule d'hommes qui ne cherchaient qu'à échapper aux charges civiles et au service militaire, et craignant, non peut-être sans raison, de voir l'empire privé de défenseurs contre les barbares qui l'assaillaient, ordonna, en 365[1], de saisir en Égypte tous ceux qui suivraient cet exemple, et de les contraindre sous peine de confiscation au service dont ils étaient redevables. Il paraît qu'à cette occasion, plusieurs moines de Nitrie furent massacrés par les soldats envoyés à leur poursuite, et qu'en particulier ceux qui refusaient le service militaire périrent sous le bâton. Mais ces mesures ne purent arrêter un engouement si populaire, non plus que l'opposition de quelques théologiens ennemis de l'ascétisme en général, tels qu'Eunomius et ses partisans. Le monachisme continua à se répandre sous ses différentes formes dans tout l'orient, et pendant le règne de Justinien, l'autorité civile elle-même, cédant à l'opinion publique, en favorisa la propagation par les privilèges dont elle combla les moines et les religieuses. Il fut défendu aux parents de déshériter ceux de leurs enfants qui embrasseraient la vie monastique[2]. Tout esclave qui entrait dans un couvent devenait libre après y avoir achevé un noviciat de trois années. Il était défendu aux juges civils, sous peine d'amende et de destitution, de traduire devant leur tribunal aucun moine et aucune religieuse, les causes qui les concernaient devant être soumises à l'évêque du district[3]. Ces privilèges, en attirant dans les monastères une foule de gens qui n'avaient aucune vocation, furent peu favorables à leur bonne discipline.

Du reste, il y avait peu d'uniformité dans le régime des diverses communautés monastiques. La plupart s'établissaient dans les campagnes ou dans les déserts ; il s'en formait cependant quelquefois au sein des villes ; mais, comme le fanatisme aveugle de certains moines y répandait souvent le trouble dans les temps de dissensions théologiques, et qu'ils servaient d'instruments dangereux à l'esprit persécuteur de certains évê-

[1] *Cod. Theod.*, I, 63.
[2] Justinien, *Novell.*, *Collat.* IX, tit. 5, Nov. 123, c. 41.
[3] Ibid., *Collat.* VI, tit. 8, Nov. 79.

ques, qu'ils se permettaient souvent d'arracher des coupables à la justice, ou que par des actes de zèle mal entendu ils réveillaient quelquefois le fanatisme des païens, Théodose le Grand, en 390, leur prescrivit de n'habiter que les solitudes, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances lui firent révoquer cette décision deux ans après. Les occupations des moines n'étaient pas non plus partout les mêmes. Outre la prière et le chant, qui prenaient une partie essentielle de leur temps, surtout dans les couvents d'acæmètes [1], ils se livraient à des travaux manuels, un petit nombre à l'étude; quelques-uns, ceux de Basile entre autres, instruisaient la jeunesse, d'autres, placés sur le passage des caravanes, les moines de Nitrie par exemple, exerçaient libéralement l'hospitalité. En un mot, ainsi que l'observe Cassien, il y eut longtemps presque autant de types et de règles que de monastères et de cellules [2]. La propagation de la règle de Basile en orient, mit enfin plus d'uniformité dans le régime monastique. Il ne sera pas hors de propos de citer ici quelques particularités de cette règle.

Basile admettait dans son monastère, outre des adultes, des enfants, même en assez bas âge, et d'abord les orphelins. Quant aux enfants qui avaient encore leurs parents, ils devaient, pour être admis, être présentés devant plusieurs témoins. Il les faisait élever les uns et les autres dans une maison séparée du reste de l'établissement sous la direction d'un homme grave et éprouvé, leur permettant du reste de passer la journée chez un artisan pour apprendre le métier auquel ils étaient propres, mais à la condition de revenir manger et coucher au couvent. Quant aux adultes, Basile ne voulait pas qu'on admît indistinctement tout le monde, et en particulier aucun esclave sans le consentement de son maître, aucune personne mariée sans celui de l'autre conjoint. — Le vœu de célibat ne devait être exigé qu'à l'âge où l'on pouvait le former avec réflexion; les prescriptions de Basile étaient très positives sur ce point; le vœu, d'ailleurs, n'était point perpétuel, on pouvait le rompre en se soumettant à une pénitence [3]. Les membres nouvellement admis devaient s'exercer au silence, et ne parler que quand une absolue nécessité l'exigeait. On devait confier sans réserve à son supérieur les fautes qu'on avait commises, et celui-ci, à son tour, pou-

[1] Voyez ci-devant l'art du chant sacré.
[2] Cassien, *De Cœnob. Instit.*, I, 2.
[3] Fleury, XVII, 45.

vait être repris par les autres moines. Une grande austérité était prescrite dans la manière de vivre ; la maigreur et la pâleur de l'athlète de Christ devaient attester ses combats. Les travaux manuels, particulièrement les métiers utiles et à leur tête l'agriculture, étaient recommandés à tous les religieux.

Le monachisme se répandit en occident plus tard qu'en orient et, à son origine surtout, il y rencontra bien plus d'obstacles. La force du parti païen, plus persistant et plus nombreux dans cette portion de l'empire, l'influence du climat moins favorable que celui d'orient aux austérités de l'ascétisme, les mœurs en général moins relâchées dans cette partie de l'empire, où il y avait moins de grandes et voluptueuses capitales, tout cela présageait aux propagateurs de la vie monastique un accueil moins favorable. En 341, lorsque Athanase, dans l'intention de l'y prêcher, vint à Rome pendant son exil, accompagné de deux religieux de Nitrie, ceux-ci furent l'objet d'une grande curiosité, l'un d'eux surtout par le dédain qu'il afficha pour les merveilles de la civilisation. Quant aux exhortations d'Athanase, qui excitèrent l'enthousiasme de quelques dames d'un haut rang, elles furent très mal reçues du peuple. Aux funérailles de la jeune Blesilla, morte en 384 victime, à ce qu'on assurait, de la rigueur de ses jeûnes, le peuple s'ameuta contre les moines. « Quand chassera-t-on, s'écria-t-il, cette race maudite? Que ne lapide-t-on ces intrigants, ou ne les jette-t-on dans le Tibre ? » Jérôme, qui nous raconte cette scène, n'excita lui-même pas moins de fureur pour avoir engagé deux autres dames, Paula et Eustochie, à se rendre en Palestine dans le dessein d'embrasser la vie religieuse, et les inimitiés que ce conseil lui attira, les soupçons outrageants auxquels il donna lieu, le contraignirent à quitter Rome [1]. « Ah ! dit-il à ses détracteurs, si au lieu de prendre le sac et la cendre, elles allaient à Baies, si elles se parfumaient, si elles vouaient leur veuvage à une vie mondaine, il n'y aurait pas pour elles assez d'encens ! »

Dans l'Afrique septentrionale, où l'austérité religieuse était une disposition assez commune, mais où le schisme donatiste lui fournissait un aliment suffisant, le monachisme passa dans l'origine pour une nouveauté bizarre, et même encore à l'époque où Salvien écrivait (vers 450), les habitants de Carthage et d'autres villes d'Afrique ne pouvaient

[1] Hieronymus, *Ep. 22 ad Paul.*

voir passer un moine avec son manteau, son visage pâle, sa tête rase, sans le poursuivre de leurs railleries et de leurs insultes [1].

Outre ces antipathies populaires qui n'étaient guère le fruit que d'aveugles préventions, éclata en occident une opposition fondée sur des motifs plus sérieux. Elle fut soulevée, non seulement par Jovinien, ennemi déclaré de tout ascétisme, mais par le même Vigilantius que nous avons vu protester contre le culte des saints et des reliques. Jérôme ne lui épargna pas de nouvelles invectives encore plus âpres que les précédentes. Gennadius, de Marseille [2], le jugea plus équitablement ; il loua en lui un vrai zèle religieux et Vigilantius eut, comme Jovinien, un certain nombre de disciples. Mais leur opposition n'eut pas assez de force pour arrêter le courant du siècle que favorisaient partout les malheurs de l'empire. Ces milliers d'hommes que la décadence de l'industrie, de l'agriculture, du commerce, réduisait à une vie misérable et vagabonde, ces infortunés qui fuyaient devant le torrent dévastateur des barbares, étaient heureux de trouver dans les couvents un abri contre la misère, un asile contre la violence. Au milieu des vicissitudes auxquelles étaient exposées dans ces temps désastreux les fortunes les mieux affermies, bien des hommes précipités du faîte des grandeurs, ou désabusés des chimères de l'ambition, allaient reposer dans la solitude leurs esprits fatigués des orages du monde, et consacraient à Dieu pour l'entretien de ces pieuses retraites, des biens dont chaque jour ils étaient menacés de se voir dépouillés. Telle fut la résolution que prirent ces deux courtisans dont Augustin [3] nous retrace l'histoire. « Un jour, dit-il, que l'empereur était au cirque et qu'il se promenait dans les jardins autour de Trèves, ils entrèrent dans une cabane habitée par quelques solitaires et y ayant trouvé la vie de saint Antoine, l'un d'eux se mit à la lire ; à peine en eut-il parcouru quelques pages qu'il entra dans une sainte colère contre lui-même. A quoi pensons-nous, dit-il à son ami, que prétendons-nous, avec toutes les peines que nous nous donnons et qu'est-ce qui nous attache à la cour ? Y pouvons-nous rien espérer de mieux que de devenir amis de l'empereur ? Et quand nous y serions parvenus, quoi de plus fragile qu'une telle fortune ? A combien de périls n'expose-t-elle pas ? Oh ! qu'il en coûte moins pour être ami de

[1] Salvien, *De gubern. Dei*, VIII, 4, *ad fin.*
[2] Gennadius, *De script. eccles.*
[3] Augustin, *Conf.*, VIII, 6.

Dieu! Il n'y a qu'à le vouloir et je le veux dès ce moment. » Dès lors, en effet, les deux amis quittèrent la cour, renoncèrent à des mariages projetés pour eux et s'enfermèrent dans un monastère. Nilus en avait fait autant à Constantinople où il occupait un poste important. C'est ce que firent encore ces nombreux moines d'un couvent dont Eutychès était l'archimandrite, et qui, dans un concile, se vantèrent d'avoir pour la plupart renoncé aux honneurs pour se vouer à la vie monastique[1].

L'orgueil nobiliaire trouvait aussi son compte dans l'établissement des monastères. Des grands, dont la fortune ne suffisait plus à apanager tous leurs enfants, tenant à laisser leurs domaines intacts à celui qui devait perpétuer leur nom, plaçaient les autres, particulièrement leurs filles, dans un couvent qu'ils dotaient à cet effet. Enfin, les monastères en occident pouvaient rendre encore une multitude de services, remplacer nombre d'institutions religieuses ou détruites ou qui ne pouvaient plus s'établir. Dans les endroits déserts, ils tenaient lieu d'hôpitaux et d'hospices de pèlerins; tel couvent dans des années stériles répandait autour de lui d'abondantes aumônes et faisait subsister tous les habitants d'alentour. Dans mainte province, ils défrichaient de vastes territoires jusqu'alors stériles. Ici ils servaient d'écoles pour la jeunesse, là de séminaires pour le clergé, de pépinières pour les ecclésiastiques; c'est de là que sortirent des évêques et des prédicateurs distingués, un Fauste de Riez, un Césaire d'Arles. Ailleurs, comme dans le monastère fondé par Martin de Tours, au bord de la Loire, les jeunes religieux profitaient du loisir et de la paix pour écrire ou copier des manuscrits; ailleurs encore les cloîtres servaient d'asiles pour la méditation et la pensée, et c'était sous leur abri seulement qu'au milieu des ravages des barbares on trouvait du loisir et de la sécurité pour débattre les questions théologiques du temps. Enfin, et notamment dans les provinces reculées où l'influence des évêques ne se faisait pas assez sentir et où bien souvent il n'y avait pas même d'églises établies, les moines seuls pouvaient, comme nous l'avons déjà vu, travailler à la conversion des païens dont ils gagnaient le respect par leurs austérités et souvent la confiance par leurs bienfaits. De même que saint Pachôme, Martin, dans son monastère de Tours,

[1] Mansi, *Conc.*, t. VI, 862 et suiv.

en convertit un grand nombre; le stylite Wulfilaïch, du haut de sa colonne près de Trèves, persuada aux habitants d'abattre la statue de Diane, et saint Benoît, aux sauvages habitants des Apennins, de détruire le temple d'Apollon sur les ruines duquel il bâtit son monastère. Ce furent des moines bretons qui, vers le VIme siècle, supplantèrent les druides dans l'Armorique.

Telles furent les causes qui accréditèrent le monachisme en occident, et dissipèrent peu à peu les oppositions que sa première apparition avait soulevées. Les pères latins les plus célèbres prirent tous parti pour la vie monastique et consacrèrent leur éloquence à la propager. Les monastères d'occident furent, au reste, soumis à une règle moins sévère que ceux d'orient. L'opinion et le climat rendent assez raison de cette différence.

Les premières communautés religieuses d'occident furent, comme on l'a vu, fondées près de Rome. « Dans un temps, dit Jérôme [1], où aucune personne d'un rang distingué n'aurait encore osé embrasser un genre de vie que sa nouveauté faisait regarder comme ignominieux, Marcella, instruite par Pierre et Athanase d'Alexandrie, réfugiés en occident, apprit à imiter les austérités de saint Antoine et les règles que Pachôme avait établies dans ses monastères de la Thébaïde. Elle fut elle-même imitée par d'autres nobles dames, Asella, Furia, Fabiola; elle eut pour compagne la respectable Paula et pour élève sa fille Eustochie, gloire de la virginité. Toi-même, Principia, tu te joignis à elles; une campagne près de Rome vous servit de monastère, vous y vécûtes ensemble et votre exemple, imité dans Rome, en fit une nouvelle Jérusalem. » « Ainsi que ces saintes femmes, ajoute Montalembert, Pammachius, de la race des Camille, abandonne tous ses biens, se fait moine, ne craint pas de paraître avec sa robe noire parmi les sénateurs, ignoré, dit Jérôme, quand il était riche et maintenant béni de toutes les églises de l'univers. »

Bientôt furent fondés les monastères de Nole célébrés par Paulin, et celui qui s'éleva dans les faubourgs de Milan sous les auspices d'Ambroise. Les petites îles de la Méditerranée offraient des retraites commodes pour ces communautés; elles devinrent bientôt, comme les oasis du désert d'orient, le siège de nombreux monastères. Les îles de Gallinaria,

[1] Hieronymus, Ep. 96, *Ad Principiam.*

de Gorgona, de Palmaria, de Caprée sur la côte orientale d'Italie où jadis les empereurs reléguaient les criminels et les victimes de leur politique, formèrent, selon l'expression de Jérôme, comme un collier précieux de retraites bénies, et selon celle du poète païen Rutilius Numatianus, « une ceinture de hideux repaires où des malheureux, poussés par les furies, venaient ensevelir leur jeunesse, et d'odieux écueils plus redoutables que celui de Circé, puisque ce n'était plus le corps, mais l'âme qui venait s'y abrutir[1]. » Les îles sur les côtes de la Dalmatie se peuplèrent aussi de religieux. Celles du midi de la France, surtout les îles Stœchades (îles d'Hyères), celles de Lérins (Saint-Honorat et Léron ou Sainte-Marguerite), en 410, près d'Antibes, virent s'élever des monastères encore plus célèbres. Martin de Tours (376-400) en fonda plusieurs, en particulier celui de Marmoutiers (*majus monasterium*), près de Tours sur la Loire; Jean Cassien, élève des moines d'Égypte, en établit deux à Marseille, et bientôt il n'y eut pas de ville importante qui ne vît s'élever quelque communauté d'hommes ou de femmes.

Mais l'époque la plus remarquable sous ce rapport, en occident, date de saint Benoît. Cet homme, fameux dans l'histoire de la vie monastique, vit le jour, probablement l'an 480, à Nursie, dans le duché de Spolet. Il était issu de l'illustre famille des Anicius. Ses parents l'envoyèrent à Rome pour étudier les lettres, mais, effrayé du spectacle d'immoralité qu'elle lui offrit, il se retira à 24 ans dans la contrée solitaire de Subiaco (*Sublaqueum*) et demeura caché pendant trois ans dans une grotte, n'ayant confié le secret de sa retraite qu'à un moine du voisinage. Ce moine lui réservait en secret une partie de sa ration de pain, et comme il n'y avait aucun sentier praticable du couvent à la grotte, il lui descendait son pain du haut du rocher qui les séparait, au moyen d'une longue corde, en l'avertissant par le son d'une clochette. La retraite de Benoît fut découverte au bout de trois ans par des bergers qui, d'abord à son accoutrement le prirent pour une bête fauve, mais qui bientôt furent frappés d'admiration par ses discours; il les instruisit avec charité et s'efforça d'adoucir leurs mœurs. Sa renommée ne tarda pas à se répandre dans le pays, et l'abbé d'un couvent voisin étant mort, les moines le supplièrent de venir remplir sa place. Il ne s'y résolut qu'avec beaucoup de peine, et après leur avoir témoigné com-

[1] Voy. Gieseler, I, 544.

bien il craignait que son genre de vie ne fût pour eux trop sévère ; en effet, leur mécontentement ne tarda pas à se manifester par une tentative d'empoisonnement. Il les quitta, et rassemblant les malheureux habitants qui fuyaient les dévastations des barbares et que sa renommée attirait de tous côtés, il eut bientôt fondé douze monastères, composés chacun d'un abbé et de douze moines ; il recevait aussi des Goths de la classe inférieure et utilisait leurs forces corporelles en leur faisant défricher la terre et arracher la mauvaise herbe des jardins. La jalousie et les intrigues d'un prêtre du voisinage nommé Florentin qui, dit-on, tâcha aussi de l'empoisonner et même tendit des pièges à sa vertu, obligèrent Benoît à quitter Subiaco. Il se retira alors avec un petit nombre de fidèles disciples dans les ruines d'une ancienne forteresse nommée *Castrum cassinum* située sur une montagne escarpée, aujourd'hui le *Mont Cassin*. Dans ce lieu retiré et sauvage, le paganisme subsistait encore : Apollon y avait un temple et un bois sacré. Benoît, ayant converti les habitants, leur fit détruire ces derniers monuments de l'idolâtrie, bâtir à la place une chapelle dédiée à Martin de Tours, et en 529 se mit lui-même avec ses compagnons à construire son monastère, berceau de l'ordre des Bénédictins. Ce fut alors qu'il reçut les hommages du roi goth Totila, auquel il donna des avis pleins d'une sévère franchise. Saint Benoît mourut en 543. Son couvent fut détruit en 580 par les Lombards et sa communauté transportée à Rome, à Saint-Jean de Latran. Rétabli en 720 par Petronax, détruit de nouveau par les Sarrasins en 884, il fut enfin relevé en 904.

La nouvelle forme que Benoît donna au monachisme contribua beaucoup à le mettre en crédit. Avant lui, ce genre de vie embrassé trop souvent par des intrigants intéressés, des hommes de la dernière classe ou bien par des esclaves fugitifs, par des mendiants, des vagabonds[1], qui ne se soumettaient à aucune discipline et qui, sous l'habit religieux, persistaient dans leurs anciennes mœurs, était bien souvent compromis par leurs dérèglements. Augustin, aussi bien que Jérôme[2], nous parle de ces émissaires de Satan qui, sous l'habit de moines, parcouraient les provinces, sans se fixer jamais nulle part, vendant de pré-

[1] Augustin, *De opere monachorum*, c. 22.
[2] Hieronymus, *Ep. 18 ad Eustoch. Ep. 95 ad Rustic.*

tendues reliques des martyrs, faisant parade de leurs franges et de leurs larges phylactères, portant de lieu en lieu leur vénale hypocrisie et importunant tout le monde de leur impudente mendicité [1]. Tous ces abus venaient évidemment d'un défaut d'organisation et de discipline dans la vie monastique et le plus grand service à lui rendre, le plus sûr moyen de lui concilier l'opinion était d'assujettir ses sectateurs à une discipline sévère, à des travaux qui en fissent des hommes utiles et de n'admettre définitivement parmi eux que des personnes éprouvées. C'est ce que fit Benoît qui, dans sa règle, débute, en effet, par une sévère censure des mœurs des sarabaïtes et des *gyrovagi*. On ne tarda pas à reconnaître les heureux fruits de son organisation par les progrès rapides que fit dès lors le monachisme. Dix ans après la fondation du couvent du Mont Cassin, il s'en élevait dans le voisinage beaucoup d'autres soumis à la même règle et avant la mort de saint Benoît on en comptait en Italie, en Gaule, en Espagne, des centaines qui le révéraient tous comme leur chef. C'est de lui proprement que date, en occident, l'établissement des « ordres religieux, » c'est-à-dire la réunion de communautés monastiques qui, quoique dispersées dans différents pays, formèrent une même association soumise à un même chef suprême et à une même règle. Si Antoine fut le fondateur de l'anachorétisme, Pachôme, celui du cénobitisme, saint Basile et saint Benoît ont été ceux des « ordres religieux. »

Les prescriptions de la règle de saint Benoît [2] étaient d'une nature plus positive, plus tranchée et même plus austère que celles de saint Basile, sauf sur l'article des aliments et celui des vêtements pour lesquels il eut égard au climat. Il permit à ses moines un peu de vin et laissa, pour la quantité de nourriture, une certaine latitude afin de l'approprier aux tempéraments, aux occupations de chacun et aux saisons de l'année. Il leur prescrivit aussi des travaux manuels, en particulier la culture de la terre, moins comme service rendu au pays que pour eux-mêmes comme préservatif contre les mauvaises pensées ; puis certaines heures devaient être consacrées à la lecture de l'Écriture sainte ou d'autres livres autorisés par l'abbé ou supérieur. On ne trouve rien, au reste, dans ses règlements ni dans ceux de ses premiers

[1] Augustin, Ep. 262, c. 5.
[2] Voyez *Bibl. Patr.*, t. 9, p. 640.

successeurs qui se rapporte à des travaux scientifiques. Ce fut Cassiodore qui les introduisit dans son monastère de Viviers, en Calabre, l'an 538. Ils devinrent dès lors un des traits caractéristiques de l'ordre de saint Benoît et l'une des sources de sa prospérité, en même temps qu'un important service rendu à la cause de la civilisation en occident.

D'après la règle de saint Benoît, aucun moine ne devait rien posséder en propre, pas même ses livres, son style, ni ses tablettes. Il ne pouvait non plus considérer son corps et sa volonté comme lui appartenant. L'obéissance devait être absolue. Aucun ne devait s'aviser d'en soutenir un autre contre les châtiments qui pourraient lui être infligés. Aucun ne devait, sous quelque prétexte que ce fût, se soustraire lui-même aux ordres de son supérieur, même quand celui-ci lui commanderait quelque chose qu'il regarderait comme impossible. En revanche, le gouvernement de la communauté était électif, l'abbé était toujours choisi par les frères ; il devait dans toutes les occasions graves prendre l'avis de la communauté, sauf à faire ensuite ce qu'il estimerait le plus convenable ; dans les choses moins importantes, il lui suffisait de consulter les anciens.

Mais la particularité la plus remarquable de la règle de saint Benoît, celle par laquelle il a imprimé décidément une nouvelle forme au monachisme, ce furent ses règlements relatifs à la perpétuité des vœux et au noviciat. Jusqu'à lui, les vœux monastiques n'étaient point perpétuels; si l'on ne pouvait se conformer aux règles du monastère, on était libre d'en sortir, en se soumettant à une pénitence ecclésiastique. La règle de Basile reconnaissait formellement cette liberté et même quelques partisans de la vie monastique, Épiphane, Jérôme, Augustin, les pères du concile de Chalcédoine (can. 16) invitaient ceux qui ne pouvaient persévérer en toute sincérité dans la vie ascétique, à en sortir franchement pour ne pas en compromettre le renom par leur mauvaise conduite. Saint Benoît, qui s'était proposé avant tout de remédier à l'excessive liberté de ces moines sans discipline, fut conduit, au contraire, à établir les vœux perpétuels et à joindre aux vœux de chasteté et d'obéissance, celui de *stabilité*. Mais il était trop sensé pour astreindre à ce vœu des hommes qui ne se seraient pas longtemps éprouvés eux-mêmes, par rapport à la règle qu'ils s'engageaient à observer ; en conséquence, il les astreignit à un noviciat plus ou moins long, à l'expiration duquel ils prenaient, avec un cérémonial qui en relevait la solen-

nité, les engagements irrévocables (*vota solemnia*). Le principe de la perpétuité des vœux se propagea bientôt dans tout l'occident avec la règle de saint Benoît qui, dès la fin du VIme siècle, était devenue la règle générale de l'ordre monastique [1].

Il nous reste, pour achever ce qui regarde l'organisation des communautés, à examiner les rapports des moines avec le clergé séculier.

Dans le principe et jusqu'au milieu du Vme siècle, les moines furent tout à fait considérés comme laïques [2]. C'étaient des chrétiens qui s'assujettissaient à un genre de vie plus régulier, plus exclusivement religieux, mais qui ne portaient nullement le caractère sacerdotal; en effet, ils ne recevaient point l'ordination, ils n'officiaient point dans l'église, ils n'avaient pas même d'église à eux, mais fréquentaient, comme simples laïques, celle de la paroisse voisine; sans doute la réputation de sainteté dont ils jouissaient auprès du public et la préparation qu'ils étaient censés avoir reçue dans la retraite du monastère faisaient souvent choisir parmi eux les prêtres ou les évêques, mais ce n'était qu'à dater de ce moment qu'ils revêtaient le caractère ecclésiastique. Le plus souvent, même dans l'origine, les religieux, au moins ceux qui se piquaient d'une grande rigidité, répugnaient à accepter ces fonctions qui les sortaient de leur retraite et les remettaient en contact avec le monde. « C'est l'ancienne opinion des pères, dit Cassien, qu'un moine doit à tout prix fuir les évêques et les femmes, car ni les femmes, ni les évêques ne permettent au moine, qu'ils ont une fois engagé dans leur familiarité, de se reposer en paix dans sa cellule, ni d'attacher ses yeux sur la doctrine pure et céleste et de se vouer à la contemplation des choses saintes [3]. » Pachôme avait exprimé le même sentiment; aussi fut-on souvent obligé de recourir à des voies de rigueur pour conférer l'ordi-

[1] En orient, Justinien ordonna aussi un noviciat qui devait durer trois ans, avant qu'on revêtît définitivement l'habit du monastère, mais il n'établit point la perpétuité des vœux, et se contenta d'ordonner aux moines qui voudraient rentrer dans le monde, de laisser au couvent tout ce qu'ils possédaient en y entrant. (Just., *Novell.*, *collat.* I, t. 5, c. 2, 4.)

[2] Hieronymus, Ep. 55. Le concile de Chalcédoine dit (can. 2), en parlant de ceux qui intervenaient dans des marchés simoniaques : *Si sit clericus, proprio gradu excidat; si sit autem laïcus, vel monachus, anathematizetur.*

[3] Cassien, *De instit. cœnob.*, II, 17.

nation à certains religieux qu'on désirait voir à la tête de l'église ; c'est ce qui arriva dans le IVme siècle à l'égard d'un moine, nommé Paulinien, qu'à raison de sa sainteté, Épiphane, alors évêque de Chypre, voulait faire prêcher dans son église, et à l'égard de l'ermite Macarios que Flavien, évêque d'Antioche, consacra à son insu. Nous avons déjà parlé d'un fait semblable dans la vie de Martin de Tours.

Peu à peu, cependant, cette répugnance s'affaiblit chez les moines et fit place à un goût assez vif pour l'exercice des fonctions ecclésiastiques. Cassien voyait avec regret ce penchant se développer chez les membres de sa communauté. Il leur semble, dit-il, que s'ils étaient revêtus de la cléricature, ils en rempliraient les devoirs avec tant de rigueur qu'ils pourraient donner des exemples de sainteté aux autres prêtres et gagner à l'Église beaucoup d'adhérents par leur vie, leur doctrine et leurs discours. » Du moment que les religieux se montrèrent ainsi avides de recevoir les ordres, le clergé séculier, jaloux d'avance de l'influence et du crédit qu'ils y obtiendraient, témoigna moins d'empressement à les en revêtir. Trois papes, à différents intervalles, Siricius, Léon le Grand, Grégoire le Grand, pourvurent, par des décrets, à ce qu'on ne pût conférer les ordres sacrés à un trop grand nombre de moines [1] ou à des novices encore peu mûrs pour ces fonctions.

Mais cela n'empêchait pas ces derniers, à l'aide de circonstances favorables, de parvenir peu à peu au but de leur ambition. Puis, comme on voyait du danger à ce que les religieux parussent trop fréquemment en public, et se mêlassent trop à la foule des fidèles, on commença à bâtir des églises dans les monastères. Pour desservir ces églises, il fallait des prêtres, et comme il n'y en avait pas toujours en nombre suffisant pour celles des paroisses, les religieux obtinrent des évêques de confier l'ordination à un certain nombre d'entre eux, principalement à l'abbé et aux autres supérieurs de la communauté. De là dans les couvents un certain nombre d'hommes qui unissaient le caractère ecclésiastique au caractère monastique, et que par cette raison on appelait *hieromonachi*. Quelquefois aussi, les moines, après avoir converti les païens des frontières, fondaient pour eux des églises qu'ils étaient obligés de desservir eux-mêmes. Parfois encore, en Afrique, par exemple, pendant l'invasion vandale, on manquait d'ecclésiastiques pour les soins des paroisses ; les évêques alors étaient obligés d'en choisir

[1] Montalembert, *Les moines d'occident*, II, 161.

dans les couvents, et cela leur fut formellement permis par une loi d'Arcadius[1] et par un décret du concile d'Agde (can. 27). Enfin plusieurs évêques, Athanase, Théophile, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise, Eusèbe de Verceil, dans les controverses théologiques où ils étaient engagés, espérant trouver chez les moines des alliés plus ardents et plus dévoués à l'orthodoxie, en consacraient un grand nombre à la prêtrise et même à l'épiscopat. Bien qu'ils ne fussent pas tous expressément incorporés au clergé, le peuple s'habitua de plus en plus à les considérer comme en faisant partie, et comme associés à ses privilèges et à son pouvoir. Boniface IV, au commencement du VIIme siècle, les proclamait « plus que propres » à toutes les fonctions de la cléricature. C'est peut-être depuis ce moment qu'on a commencé à distinguer le clergé *séculier* et le clergé *régulier* et qu'il s'établit entre eux une rivalité qui ne contribua pas peu à contraindre le clergé séculier à embrasser la loi du célibat.

Quant à la position des religieux relativement à l'autorité hiérarchique pendant cette période, ils furent généralement placés sous l'inspection des évêques; ils l'avaient été d'abord, comme laïques, ils le furent encore comme prêtres. En orient, le concile de Chalcédoine (can. 4) établit l'autorité des évêques sur les monastères, en particulier la nécessité de leur autorisation pour en fonder de nouveaux. Justinien, dans toutes ses Novelles, reconnaît formellement ce droit; c'est à l'évêque du lieu qu'il attribue le jugement des causes soit civiles, soit ecclésiastiques qui concernent les religieux de son diocèse[2], c'est même à lui qu'il attribue le choix des abbés[3].

En occident, les conciles établissent aussi le droit de juridiction des évêques sur les couvents, la nécessité de requérir leur autorisation pour en fonder de nouveaux, l'inspection qu'ils devaient exercer sur la discipline et la conduite des moines. Ce fut, en particulier, l'objet des décrets des conciles d'Agde, d'Orléans en 511, 553, d'Épaone en 517, d'Arles en 554. Cependant, comme les couvents occidentaux, plus régulièrement organisés que ceux d'orient, offraient par cela même plus de garanties et en même temps pouvaient opposer plus de résistance aux pouvoirs extérieurs, l'exercice de la juridiction épiscopale

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 2, l. 32.

[2] Justinien, *Novell.*, *collat.* VI, t. 8, *nov.* 79.

[3] Ibid., *Collat.* I, t. 5, c. 9.

fut soumise en occident à un plus grand nombre d'exceptions et resserrée dans des limites plus étroites. On vit d'assez bonne heure en Afrique des monastères, pour être plus en sûreté contre l'oppression, reconnaître l'inspection d'un évêque éloigné, par exemple, de celui de Carthage de préférence à celle de leur propre évêque [1].

C'était un premier pas vers l'indépendance et ce pas fut bientôt suivi de plusieurs autres. Peu à peu, certains conciles et surtout certains papes prirent sous leur protection des monastères qui se disaient opprimés par leur évêque et restreignirent beaucoup les limites de son intervention dans les affaires des couvents. Le troisième concile d'Arles, par exemple, en 456, reconnut à l'abbé du couvent de Lérins la direction exclusive de tous les laïques qui en faisaient partie, et Grégoire le Grand reconnut aussi les privilèges que s'attribuaient les monastères de Ravenne. Mais ce n'était là encore que le prélude des conflits de juridiction que nous verrons éclater dans la période suivante entre les évêques d'une part, les abbés et les papes de l'autre, et qui se terminèrent le plus souvent aux dépens de l'autorité des évêques, au profit de l'autorité des papes et de l'indépendance des abbés.

Telle fut l'organisation intérieure et extérieure de la vie monastique dans ces trois siècles. On a pu voir, par le court exposé que nous venons d'en faire, que cette institution tendait de jour en jour à s'affermir au dedans par la vigueur de sa discipline, au dehors par l'extension de son pouvoir et de son indépendance. Tandis qu'au dedans la sévérité et la perpétuité des vœux monastiques de chasteté, d'abnégation, d'obéissance liaient entre eux les membres de la communauté, au dehors, leur agrégation au clergé et leur tendance à s'affranchir de la juridiction épiscopale donnaient à la communauté elle-même plus de force et de consistance. Tout cela nous annonce d'avance le haut degré d'influence, non seulement religieuse, mais politique où devait parvenir l'institution de la vie monastique et les racines profondes qu'elle devait pousser dans la chrétienté. Dès la fin de cette période, nous voyons, pour ainsi dire, le monachisme monter sur le trône papal avec Grégoire le Grand.

Si nous entreprenons de porter un jugement sur cette institution, nous en voyons sortir à la fois tant de bien et tant de mal, que nous sommes d'abord indécis sur l'opinion que nous devons nous en former.

[1] Voy. Conciles de Carthage an. 525, 534, etc.

Ce jugement, au reste, diffère nécessairement selon que nous considérons l'institution d'une manière relative ou absolue. Dans le premier cas, ne la séparant point du temps qui la vit naître et remarquant, ainsi que nous l'avons fait, comment toutes les circonstances concouraient à l'affermir, nous sommes portés à penser qu'elle répondait à des besoins sérieux de l'époque, et nous croyons avoir signalé fidèlement les importants services qu'elle y rendit à la religion et à l'humanité. Mais si nous jugeons l'institution d'une manière absolue, en comparant les principes qui lui servaient de base avec ceux de l'Évangile et de la saine raison, nous ne pouvons nous en dissimuler les côtés défectueux.

Cette distinction de deux morales, l'une pour les religieux, l'autre pour les gens du monde, cette supériorité attribuée à un genre de vie qui mettait l'homme dans l'impossibilité d'accomplir une partie de ses devoirs, ce prix exagéré attaché à de menues observances, aux pratiques d'une dévotion extérieure et parfois machinale, cette surexcitation donnée à l'imagination, trop souvent au préjudice du bon sens et du sentiment vraiment chrétien, ce n'était encore là qu'une partie des inconvénients inhérents à la vie monastique. Recrutées principalement parmi le bas peuple, les communautés religieuses en reflétaient les préjugés aveugles et les ardentes passions. C'était chez elles que les évêques les plus remuants, les plus fanatiques, trouvaient leurs instruments les plus actifs, et pendant que le monachisme fomentait ainsi les agitations théologiques de l'empire, il étouffait les vertus nécessaires à sa défense. C'était dans les couvents que se réfugiaient ceux qui fuyaient les charges civiles et le service militaire. On oubliait, dit un historien, la patrie pour le cloître. Il ne faudrait pas sans doute s'exagérer la gravité de ce fait. Bien d'autres causes avaient depuis longtemps fait déchoir les vertus patriotiques et guerrières, et plongé l'empire dans cet état de langueur qui le rendit la proie des barbares du nord et du midi.

Ajoutons au reste que le monachisme d'occident, moins contemplatif, plus pratique que celui d'orient, eut des conséquences moins dangereuses pour la civilisation, qu'il s'empara avec plus de puissance de l'esprit des barbares, et opposa une digue plus sûre à leurs dévastations, que s'ingérant moins dans les querelles religieuses, et y apportant un meilleur esprit, il troubla moins la paix de l'Église, qu'enfin il travailla plus utilement à la conservation des sciences et des lettres, ainsi qu'aux progrès extérieurs du christianisme.

CHAPITRE VI

LUSTRE ET DÉCLIN DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

Si c'est pendant les grandes luttes politiques et religieuses que l'esprit humain acquiert tout son ressort, si les graves intérêts qu'elles mettent en jeu, les passions qu'elles excitent, la hauteur où elles élèvent les âmes, les exploits qu'elles enfantent, les glorieux souvenirs qu'elles laissent après elles, sont éminemment propres à féconder le talent, il faut, pour achever d'en mûrir les fruits, les périodes de paix dont elles sont suivies ; il faut que les éléments qu'elles ont mis en fermentation aient le temps de se clarifier et de se rasseoir. Ce qu'avait été pour la littérature grecque le siècle de Périclès après les guerres médiques, pour la littérature latine, le siècle d'Auguste après les troubles de la République, le siècle de Constantin le fut pour les lettres chrétiennes, une époque de paix et de prospérité après une époque de luttes héroïques. En même temps que la mémoire, encore récente, des combats de la foi ouvrait au génie une source de nobles inspirations, il puisait dans le triomphe de l'Église cette confiance dans l'avenir, toujours nécessaire à la culture des lettres.

D'ailleurs le théâtre où se déployait le génie chrétien ne cessait de s'étendre avec les limites de l'Église. Ce n'était plus à des communautés peu nombreuses, à un auditoire restreint que s'adressait le ministre de Jésus-Christ, ce n'était plus dans l'étroite enceinte du domicile privé qu'il devait élever la voix. De vastes sanctuaires à faire retentir de la parole sainte, des foules immenses à rendre attentives, à captiver, à diriger, tout cela devait imprimer à l'éloquence chrétienne des formes plus amples, des proportions plus majestueuses.

Sans doute, si tout péril eût immédiatement disparu pour l'Église, le zèle de ses ministres eût risqué de s'alanguir dans la sécurité. Mais

au quatrième siècle, le paganisme, quoique blessé au vif, n'était point encore hors de combat. Le règne de Julien lui avait rendu l'espérance; il comptait dans le patriciat de zélés partisans, d'habiles défenseurs dans les classes lettrées. Il fallait réfuter ces sophistes qui s'étaient donné pour tâche de le réhabiliter dans l'opinion, ces politiques qui représentaient sa cause comme étroitement liée aux destinées de l'empire. Il fallait plus : il fallait enlever aux rhéteurs le suffrage des esprits cultivés, et même celui de la multitude qu'ils subjuguaient encore par le charme de la parole. Il y avait là, en un mot, pour les écrivains et les orateurs chrétiens, une rivalité de talent et de popularité à soutenir; chacun sentait que pour ôter au paganisme l'empire des âmes, une des conditions essentielles était de lui ravir le sceptre littéraire; aussi les encouragements étaient-ils prodigués à quiconque se montrait capable de soutenir cette lutte ; l'éloquence était le chemin par lequel on s'élevait dans l'Église aux plus hautes dignités.

Outre ces stimulants si favorables au développement du génie chrétien, le quatrième siècle lui offrait aussi de précieuses ressources. Toutes les grandes capitales de l'empire avaient encore leurs écoles de philosophie et de rhétorique, soutenues par les subventions municipales ou par les libéralités des empereurs. On y étudiait, on y commentait encore les écrits d'Homère, de Platon, de Démosthène, de Virgile, de Cicéron. Les chrétiens, auparavant repoussés de ces écoles, soit par la persécution, soit par l'esprit exclusivement païen qu'ils y voyaient régner, maintenant s'y rendaient avec plus de liberté et moins de scrupule, dans le dessein de faire servir au triomphe de la vérité des armes qui jusque là n'avaient été employées qu'au service de l'erreur. Ils y puisaient, non sans doute l'inspiration dont pour eux la source était ailleurs, mais cette élégance de diction, cet art de flatter l'oreille, de charmer l'imagination, toujours si puissant chez les Grecs; et tandis que les orateurs païens qui depuis longtemps n'avaient plus de liberté à défendre, plus de hauts faits à raconter, n'y cherchaient plus qu'un frivole amusement, une vaine parure, ne s'en servaient trop souvent qu'à rajeunir des mythes surannés, à tourner à l'adresse d'un monarque des panégyriques flatteurs, leurs disciples chrétiens, visant à de plus nobles buts, l'employaient à éclairer les esprits, à élever les âmes, à purifier les consciences, à faire pénétrer dans le vieux monde le levain destiné à le régénérer.

C'est grâce à ce concours de circonstances que la littérature chré-

tienne, qui, dès son origine, n'avait cessé de s'élever et de grandir, atteignit au IVme siècle son plus haut degré de splendeur. Ce siècle a été appelé avec raison l'âge d'or de la littérature chrétienne. Mais ce fut surtout en orient qu'elle brilla de tout son éclat. C'était là, en effet, que se trouvaient les écoles les plus nombreuses et les plus célèbres, que les modèles de l'ancienne éloquence étaient étudiés avec le plus d'ardeur, que le mouvement des esprits était le plus animé et le plus fécond, que le goût public enfin secondait le mieux ceux qui parcouraient la carrière littéraire ou oratoire. Au IVme siècle, les pères grecs surpassèrent de beaucoup en originalité les pères latins. Il n'y a pas d'exemple à nous connu que les pères grecs, à cette époque, aient traduit les latins. Nous voyons au contraire Hilaire de Poitiers s'inspirer d'Athanase, saint Jérôme passer une partie de sa vie en orient et y traduire Origène, Rufin traduire à la fois Origène et Eusèbe, Ambroise imiter, parfois même copier Grégoire et Basile, Augustin avouer fréquemment les obligations qu'il avait à Platon et même à Plotin.

C'est donc par les pères d'orient que nous devrons commencer l'énumération des auteurs chrétiens de cette période.

Quant aux genres dans lesquels la littérature chrétienne s'exerça, ce ne furent pas exactement les mêmes que dans les siècles précédents. L'apologétique, si féconde dans le temps des persécutions, nécessaire encore pendant une partie du IVme siècle, cessa de l'être à mesure que s'accrurent les progrès du christianisme. Dès lors, elle céda peu à peu la place à la littérature biblique, à l'exégèse, à la dogmatique, à la théologie morale et ascétique, à l'histoire de l'Église, à la biographie religieuse, qui s'étendit avec le culte des saints, à la poésie sacrée, à l'éloquence de la chaire enfin, sous les formes du sermon et du panégyrique. Du reste, dans le tableau que nous allons présenter, nous ne suivrons point la classification des genres, qui nous obligerait, sous diverses rubriques, à revenir sans cesse sur les mêmes noms. La plupart des écrivains de cette période furent essentiellement polygraphes, à la fois commentateurs, théologiens, prédicateurs, apologistes, moralistes, plusieurs même poètes. Nous suivrons de préférence la succession chronologique, en nous arrêtant principalement sur les plus connus d'entre eux.

I. PÈRES GRECS.

Le premier qui, parmi les pères d'orient, se présente à notre examen

est EUSÈBE DE CÉSARÉE qui naquit très probablement en Palestine, vers l'an 267, mais certainement entre 260 et 270. Il eut pour l'un de ses premiers guides dans la piété et la science chrétienne, Meletius, évêque du Pont, qui s'y trouvait exilé, et que son éloquence avait fait surnommer, par allusion à son nom, « le miel attique [1]. » Dans un voyage à Antioche, il eut l'occasion de connaître Dorothée, l'un des fondateurs de l'école chrétienne de cette ville, et d'entendre ses savants commentaires sur les Écritures [2]. De retour en Palestine, il fut élevé à la prêtrise par Agapius, évêque de Césarée. C'est là qu'il se lia d'une étroite amitié avec Pamphile, son collègue, dont il ne peut assez exalter la science et le caractère, et dont il se plut à retracer dans un ouvrage, malheureusement perdu, les travaux et les glorieux combats endurés pour la foi. Pamphile, comme lui, disciple de Dorothée et admirateur d'Origène, venait de fonder à Césarée une riche bibliothèque et une école théologique, où Eusèbe fut un des premiers appelé (en 305) à expliquer les Livres Saints [3]. Pendant la persécution de Maximin, qui éclata bientôt après (309), Pamphile fut emprisonné, et Eusèbe, au risque de partager son sort, ne cessa de le visiter dans son cachot, où ils travaillèrent ensemble à l'apologie d'Origène. Quand le martyre de Pamphile vint rompre ces liens affectueux, il consacra le souvenir d'une liaison si honorable pour lui, en joignant son nom au sien et en se faisant appeler « Eusèbe ami de Pamphile. » Contraint lui-même de quitter Césarée, il se retira à Tyr, puis en Égypte, où, arrêté d'abord et retenu captif, il parvint cependant à recouvrer la liberté. Cette délivrance fut, vingt-cinq ans après, le sujet d'une grave accusation portée contre lui dans le concile de Tyr; l'évêque d'Héraclée, Potamon, son compagnon de captivité, prétendit qu'il ne l'avait due qu'à un acte de faiblesse, si ce n'est d'apostasie. Mais cette accusation, accueillie avec empressement par Épiphane [4], a été repoussée par tous les auteurs impartiaux, et formellement démentie d'ailleurs par les hautes fonctions dont Eusèbe fut revêtu peu après son retour. C'est en 313, en effet, qu'il fut nommé évêque de Césarée, et deux ans plus tard, qu'en présence de nombreux prélats, il fut appelé à consacrer la magnifique basilique

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 32.
[2] Ibidem.
[3] *De martyr. Palæst.*
[4] Épiphane, *Hæres.* 68.

de Tyr. C'est aussi de cette époque que datent ses rapports avec Constantin, qui le choisit souvent comme intermédiaire des faveurs qu'il accordait à l'Église, l'admit familièrement à ses entretiens, et peut-être recourut à son aide pour la composition des discours et des écrits religieux qui nous sont parvenus sous le nom du monarque.

En 325, à l'ouverture du concile de Nicée, Eusèbe siégeait à la droite de l'empereur. Ce ne fut cependant qu'avec répugnance qu'il prit part aux débats sur l'arianisme. Il n'approuvait point l'anoméisme, selon lui trop prononcé, d'Arius, mais il approuvait moins encore le consubstantialisme absolu d'Athanase. Fidèle aux opinions subordinatiennes modérées des anciens pères, qui prévalaient encore en orient, lorsqu'il fallut dans le concile formuler la foi catholique sur la personne du Fils de Dieu, il proposa l'adoption pure et simple du symbole en usage à Césarée, et s'opposa autant qu'il le put à l'insertion de l'*Homoousion*. Si, plus tard, il signa le symbole avec cette addition, il le fit, dit-il, par amour pour la paix, et sans doute aussi par déférence pour la volonté de l'empereur. Mais quand il vit à quel point le parti athanasien abusait de sa victoire, il se joignit à ceux qui demandèrent et obtinrent la réhabilitation d'Arius, et qui, dans le concile d'Antioche, condamnèrent comme suspect de sabellianisme Eustathe, patriarche de cette ville, qui s'y était le plus vivement opposé. Après la déposition d'Eustathe, le parti arien d'Antioche voulait élever Eusèbe à ce poste important. Il s'y refusa comme il le devait, alléguant les anciens canons qui défendaient toute translation irrégulière d'un siège épiscopal à un autre. L'empereur le loua fort pour cet acte de désintéressement et lui prodigua de plus en plus les marques de sa haute estime.

Eusèbe de Césarée fut sans contredit, après Origène, le plus savant de tous les docteurs chrétiens des premiers siècles. Dans un temps où l'Église avait encore besoin d'apologistes zélés et instruits, son érudition lui fut des plus précieuses. C'est à la défendre qu'il consacra deux grands ouvrages, la *Préparation* et la *Démonstration évangéliques*, le premier destiné à prouver la fausseté des religions païennes et la divinité de la religion de Moïse, le second, qui lui servait de complément, destiné à prouver aux juifs que leur religion en faisait attendre une plus parfaite, celle de Jésus, annoncé et préfiguré, selon lui, dans tout l'Ancien Testament. — Sous le titre de *Theophania*, il joignit à ces deux écrits un abrégé parfois littéral de l'un et de l'autre, et où le christia-

nisme était surtout envisagé au point de vue de son autorité divine et de son action dans le monde. L'original de cet ouvrage est perdu, mais on en a retrouvé, en 1840, une traduction syriaque qui a été publiée en anglais, ainsi qu'un autre fragment, traitant spécialement de la preuve tirée des prophéties. Eusèbe composa encore un ouvrage apologétique contre le sophiste Hieroclès, auteur d'un parallèle injurieux entre Apollonius de Tyane et Jésus-Christ, un autre contre Porphyre, en 25 ou 30 livres, et un troisième où, d'une manière générale, sont réfutées les attaques des païens contre le christianisme. Ces deux derniers écrits sont perdus.

Ses ouvrages dogmatiques ont moins d'importance. Ce sont deux livres contre le nicéen Marcel qu'il cherche à convaincre d'erreurs sabelliennes; ses trois livres « de la Théologie ecclésiastique, » également dirigés contre Marcel, et destinés à prouver l'existence hypostatique du Fils de Dieu; puis le sixième et le seul qui nous reste de l'apologie d'Origène, à laquelle il avait travaillé avec Pamphile, enfin quatorze petits traités ou sermons sur divers points du dogme, et dont les douze derniers au moins sont regardés comme authentiques.

Ses travaux sur l'Écriture sainte sont en partie critiques, en partie exégétiques. Parmi ces derniers, on a conservé ses commentaires sur les 119 premiers psaumes et sur Ésaïe, quelques fragments de ses explications sur le cantique de Salomon, et de son commentaire sur saint Luc, enfin des fragments encore inédits sur les autres Évangiles. Il s'y est en général trop conformé à la méthode allégorique d'Origène. Ses travaux critiques ont plus de valeur. Sous le titre de « Canons évangéliques, il a laissé une sorte de concordance ou d'harmonie des Évangiles, où il en classe les récits, selon qu'ils se trouvent dans tous les quatre, dans plusieurs d'entre eux ou dans un seul, puis, sous le titre de « Questions évangéliques » des essais de conciliation entre les récits divergents des évangélistes, notamment sur la généalogie de Jésus et sa résurrection. Enfin, pour aider à l'intelligence des Écritures, il mit à profit la connaissance qu'il avait de la géographie de la Palestine, dans une description des lieux et des pays nommés dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. On en possède l'original grec.

C'est comme historien qu'Eusèbe s'est rendu surtout célèbre. Il débuta dans cette carrière par une sorte d'histoire universelle, dont il puisa les premiers éléments dans la Chronographie de Jules l'Africain. Elle com-

prend deux parties, dont l'une sous forme historique, intitulée *Chronographia,* l'autre sous forme de tables synchronistiques, intitulée *Chronici Canones,* retracent parallèlement l'origine et les progrès de tous les peuples depuis le commencement du monde jusqu'à la 20me année du règne de Constantin. Jérôme continua cette chronique jusqu'au règne de Valentinien Ier, et Prosper jusqu'à celui de Valentinien III. On ne la connaissait encore que dans une version latine assez imparfaite de saint Jérôme, lorsqu'en 1792 on en découvrit une version arménienne plus complète et plus fidèle, qui a servi de base à la belle édition de Zohrab et Mai, publiée en 1818.

Mais de tous les ouvrages d'Eusèbe, le plus précieux pour nous, c'est son « histoire ecclésiastique » en dix livres; sans elle, en effet, à partir de l'époque de Jésus et de ses apôtres, nous ignorerions presque complètement les détails de la longue lutte que l'Église eut à soutenir durant trois siècles, et le progrès de ses premières conquêtes dans le monde juif et païen. C'est donc à bon droit qu'il dit au début de son histoire que ce qui l'a déterminé à l'entreprendre, c'est que personne ne l'avait fait avant lui, et il a tiré si bon parti des documents dont il disposait, que les historiens subséquents, n'ayant rien de plus à nous dire sur les siècles dont il avait tracé l'histoire, se sont bornés à le continuer.

L'époque à laquelle il a commencé son histoire ecclésiastique n'est pas bien connue; on suppose que ce fut après la victoire de Constantin sur Licinius, lorsque la paix définitivement rendue à l'Église laissait à l'auteur le calme et le loisir nécessaires pour retracer des faits tout présents encore à son souvenir. Si le moment était favorable pour une telle entreprise, ajoutons que nul mieux que lui n'était qualifié pour l'accomplir. Distingué entre tous les théologiens de son temps, et déjà profondément versé dans la littérature profane, il avait, dans la société de son ami Pamphile, étudié avec le plus grand zèle la littérature chrétienne des siècles précédents. Il mit à profit la riche bibliothèque de cet ami, et celle que l'évêque Alexandre avait fondée à Jérusalem, visita la Syrie, la Phénicie et l'Égypte, au moment où le christianisme y était le plus violemment persécuté; de retour en Palestine, il fut mis à la tête d'une des principales églises du temps. Constantin enfin, son illustre protecteur, lui ouvrit libéralement les archives de l'empire, le consulta et l'employa dans les affaires ecclésiastiques où il jugeait à propos d'intervenir, en sorte qu'Eusèbe put en acquérir la connaissance la plus

intime. Pour l'histoire des temps antérieurs, le nombre des auteurs sacrés et profanes qu'il consulta est considérable, et il fit en général le meilleur emploi de leurs travaux. Parfois, il est vrai, on peut lui reprocher de manquer de critique; c'est ainsi qu'on le voit citer comme authentique une prétendue correspondance de Jésus avec Abgar, roi d'Édesse. Mais ce défaut est en tout cas bien moins saillant chez lui que chez les autres historiens de son siècle, et l'on ne peut s'empêcher, après avoir lu l'ouvrage entier, de lui accorder un haut degré de confiance. Il s'écarte rarement de l'ordre chronologique, prenant pour bases de la division des temps, la succession des empereurs, et dans chaque règne celle des principaux évêques. On aimerait parfois trouver chez lui des récits mieux amenés, mieux liés, une narration moins coupée, quoique d'un autre côté les fragments originaux d'ouvrages contemporains, perdus pour nous, qu'il y insère, ajoutent un grand intérêt à son travail. Le principal regret qu'on éprouve, c'est qu'écrivant en orient et avec une connaissance insuffisante du latin, il n'ait pu donner des informations plus étendues sur les églises occidentales.

Eusèbe a laissé un autre ouvrage précieux pour l'histoire ecclésiastique, c'est la vie de Constantin le Grand, écrite en 336, et pleine de documents importants qu'on ne pourrait puiser à aucune autre source. Il s'y montre sans doute fort prévenu en faveur de son héros, mais en général plus coupable de réticences que d'exagération, de partialité plus que de mauvaise foi, et écrivant sous l'influence de la reconnaissance, plutôt que de la flatterie. Son panégyrique de Constantin, prononcé dans la 30me année de son règne est moins estimable sous ce rapport.

Enfin, il nous reste deux lettres intéressantes d'Eusèbe, l'une à Constantia, sœur de l'empereur, sur un portrait du Sauveur qu'elle eût désiré posséder, l'autre aux habitants de Césarée sur la foi décrétée à Nicée, enfin le discours qu'il prononça à la dédicace de l'église de Tyr.

Eusèbe mourut l'an 340, trois ans après Constantin.

Athanase naquit à Alexandrie, on ne sait précisément en quelle année, mais probablement vers l'an 296 ou tout au commencement du IVme siècle. Rufin qui avait visité Alexandrie de son temps, et y

avait recueilli de nombreux détails sur sa vie [1] nous raconte un trait curieux de sa première jeunesse. Un jour, dit-il, que l'évêque Alexandre avait célébré l'anniversaire de la mort de son prédécesseur et attendait dans un lieu voisin de la mer, son clergé qu'il avait convié à un repas funèbre, il voit de loin sur la plage des enfants qui, dans leurs jeux, contrefaisaient les rites de l'Église, et même ceux qu'on avait coutume alors de tenir secrets. Curieux et inquiet à la fois, il les fait chercher, les interroge, et apprend que l'un d'entre eux, nommé Athanase, auquel ils avaient donné le rôle d'évêque, venait de baptiser les autres, censés catéchumènes. En s'enquérant comment il s'y était pris, l'évêque s'assura que tous les rites du baptême avaient été accomplis avec la plus grande exactitude. Alors, tenant conseil avec ses prêtres, il décide de regarder comme valide et suffisant le baptême conféré par le jeune Athanase, et engage fortement les parents de ces enfants à les vouer au service de l'Église. Que tous les détails de cette histoire ne soient pas parfaitement exacts, qu'Alexandre ne fût pas encore évêque à cette époque, que le baptême donné par un enfant n'ait pas été si légèrement confirmé, cela est possible, mais le reste du récit paraît assez naturel et vraisemblable, et je sais gré à Rufin de nous l'avoir rapporté. On se représente fort bien Athanase, vivement frappé dans son enfance des rites mystérieux de l'Église, les imitant avec ses camarades, apportant dans ses jeux la gravité naturelle de son caractère et de ses penchants ; on se représente cette homme né pour l'autorité, et taillé pour le sacerdoce, tranchant déjà du prélat dès son enfance, et l'évêque, frappé de dispositions si précoces, fondant sur elles les plus grandes espérances pour son avenir.

Athanase, après avoir été instruit pendant quelque temps, mais, selon Grégoire de Nazianze, peu de temps et contre son gré, dans les arts et les sciences de la Grèce, fut ensuite placé auprès d'Alexandre pour se préparer à la vocation ecclésiastique. Il passa rapidement par tous les degrés inférieurs du sacerdoce, fut, l'an 319, promu à la dignité de diacre [2] et bientôt à celle d'archidiacre, ce qui prouve à quel point il jouissait déjà de la confiance de son évêque. Alexandre, en effet, ne faisait rien d'important sans le consulter ; il le conduisit avec lui à Nicée, où dans les conférences préparatoires et particulières,

[1] Rufin, *Hist. eccles.*, X, 14.

[2] Théodoret, I, 26.

Athanase fit connaître aux orthodoxes tout ce qu'ils pouvaient espérer de ses talents.

Au reste, il est probable que dès avant cette époque il s'était fait remarquer par les deux ouvrages apologétiques qu'il dirigea contre les païens, son discours *contre les Gentils*, et son traité *sur l'incarnation*; ces deux écrits paraissent en effet avoir été composés avant le concile de Nicée, soit parce qu'il n'y est fait aucune mention des ariens, même dans des discussions qui semblaient devoir y donner lieu, soit à cause du style, plus élégant et plus soigné que celui des ouvrages qu'il composa au milieu des orages de son épiscopat.

Alexandre mourut après le concile de Nicée, en 326, et le parti catholique, si nombreux à Alexandrie, demanda à grands cris aux évêques assemblés de lui donner Athanase pour successeur; on prétend même que, pendant toute la durée de l'élection, une foule d'habitants stationnèrent jour et nuit à l'église et n'en laissèrent sortir les évêques qu'après que leurs voix se furent réunies sur lui. Depuis le jour de sa nomination, Athanase fut considéré à Alexandrie, et bientôt aussi dans tout le monde chrétien, comme le chef du parti catholique, et le père de l'orthodoxie ; c'est le titre que lui donna Épiphane. Depuis son épiscopat, il composa divers ouvrages sur l'Écriture sainte, entre autres son livre adressé à Marcelin sur l'excellence du recueil des Psaumes, dont il donne ensuite une explication presque tout entière allégorique, un livre sur le schisme mélétien d'Antioche, puis cette vie de saint Antoine dont nous avons parlé et qu'il écrivit en 365, des lettres pascales qui ont été trouvées en 1842 parmi les manuscrits syriens du monastère de Nitrie, et des sermons de l'authenticité desquels on n'est pas absolument certain. Mais ce n'est là qu'une très petite partie des œuvres d'Athanase. Sa carrière littéraire, aussi bien que sa carrière patriarcale, fut presque tout entière absorbée par les débats sur l'arianisme, dont les différentes phases se trouvent pendant assez longtemps résumées, en quelque sorte, en sa personne; c'est donc à l'histoire des dogmes que nous devons renvoyer tous détails sur la vie et les principales œuvres d'Athanase. Il mourut à Alexandrie, probablement l'an 373, après un patriarcat d'environ quarante-six ans, dont vingt à peu près se passèrent dans l'exil.

Athanase fut un homme remarquable à plusieurs titres. La sainteté de ses mœurs nous est attestée par la vénération constante dont il jouit

dans son diocèse. Dans toute sa carrière, il montra une rare activité, une grande fermeté d'âme, une persévérance infatigable, qui lui fit déployer sans relâche tous ses moyens pour le triomphe du consubstantialisme. Mais il faut le remarquer avec Villemain, l'activité, la fermeté d'Athanase n'étaient plus précisément celles des anciens martyrs : « En lui se montre un caractère nouveau et qui n'appartenait pas aux premiers temps du prosélytisme chrétien, celui d'une politique aussi profonde que son âme était intrépide. Ce n'était plus cette première ferveur d'enthousiasme qui courait au-devant de la mort ou la recevait avec joie. Athanase cherche le triomphe et non le martyre. Il ne s'expose que pour le succès, il ne combat que pour vaincre. » « Comme théologien, dit à son tour Ritter [1], sauf dans ses premiers écrits, remarquablement empreints du pur caractère scientifique, il n'eut pas l'étendue de coup d'œil nécessaire pour embrasser l'ensemble de la science ; bien que formé à l'école d'Alexandrie, il ne s'exerça que sur des sujets tout spéciaux, il laissa son esprit se rétrécir dans la controverse et une éternelle polémique, et ne fut plus l'homme que d'une seule pensée. » Il manquait essentiellement de cette largeur d'esprit qui est le partage des penseurs. Jamais il ne lui arriva de se demander si dans l'opinion de ses adversaires il ne pourrait pas se trouver quelque faible parcelle de vérité. Il se pose vis à vis d'eux comme un ennemi irréconciliable et souvent persécuteur. Il fut aussi traité comme tel, et on lui rendit avec usure les violences dont il avait été l'auteur ou l'instigateur. Tout fut mis en œuvre pour le perdre, et la lutte une fois engagée, il eut à soutenir tant d'attaques injustes, que dès lors à peine a-t-on le courage de lui reprocher l'amertume et la violence qu'il déploya dans sa polémique.

Son style est tout à fait en harmonie avec son caractère de chef de parti théologique. C'est ordinairement le style du plaidoyer ; tout occupé du triomphe de son opinion il marche droit à son but, entasse arguments sur arguments, sans s'inquiéter toujours de leur solidité. « Il a trop souvent, dit encore Villemain [2], rempli ses ouvrages d'une épineuse scolastique. A part le récit animé de ses épreuves, ce n'est pas l'éloquence qu'il faut chercher en lui, c'est le dialecticien des mystères. » La cause du consubstantialisme qu'il défendit contribua à sa popularité, mais nuisit à son éloquence, ou du moins ne lui laissa que

[1] Ritter, *Philos. chrét.*, II, 26.
[2] *Éloq. chrét.*, p. 104.

celle de l'invective et d'une sèche argumentation. C'est toujours un champion d'école qui discute, disserte, rarement un orateur qui cherche à s'insinuer dans l'esprit et dans le cœur. Ses ouvrages historiques et apologétiques sont, il est vrai, d'un style à la fois plus naturel et plus animé, et présentent quelques traits de véritable éloquence. On en trouve aussi des traces dans son livre sur les psaumes et dans son traité contre les païens.

Autour d'Athanase et d'Eusèbe se groupent quelques autres écrivains grecs d'un ordre inférieur, et d'abord nous rencontrons parmi eux l'empereur CONSTANTIN lui-même dont le discours apologétique *ad sanctorum cœtum,* composé probablement pour être lu dans les églises, a été mentionné ailleurs [1]. Nommons ensuite : saint ANTOINE, auquel on attribue quelques discours adressés aux moines ; EUSÈBE D'ALEXANDRIE, dont Thilo a publié récemment des discours inédits ; ARIUS, dont les ouvrages, détruits par le parti catholique, n'étaient pas sans doute, selon la remarque de Villemain, ceux d'un homme ordinaire ; ALEXANDRE, évêque d'Alexandrie, prédécesseur d'Athanase, et qui a laissé quelques épîtres; EUSÈBE DE NICOMÉDIE semi-arien, auteur de plusieurs lettres dont nous ne possédons qu'une seule; EUSTATHE, évêque d'Antioche, déposé par Constantin en 332, pour avoir refusé de souscrire au rappel d'Arius; enfin EUSÈBE D'ÉMÈSE, en Phénicie, qui écrivit contre les juifs et les novatiens, et nous a laissé trois homélies. Il mourut vers l'an 360.

CYRILLE DE JÉRUSALEM [2], quoique contemporain des pères dont nous venons de parler, s'en distingua en ce qu'il prit une part peu active aux controverses ariennes et ne composa aucun écrit directement polémique. Sans avoir jamais fait profession de doctrines contraires à celles de Nicée, il évita constamment de se servir des termes consacrés par ce concile. Jérôme, qui n'avait pour lui aucune sympathie, s'est prévalu de cette circonstance et de quelques autres indices pour l'accuser hautement d'arianisme. Il est cependant plus probable que Cyrille, ainsi qu'Eusèbe,

[1] Voy. Eusèbe, *de vitâ Const.*

[2] Voy. Paniel, *Gesch. der Beredtsamkeit*, I, 2, p. 419. Reischl, *Cyrill. Hieros. opp. omnia.*

était attaché à l'ancien subordinatianisme et répugnait à se servir d'expressions non scripturaires.

Cyrille naquit, à ce que l'on croit, à Jérusalem, vers l'an 315. A l'âge de trente ans, il fut consacré prêtre par l'évêque Maxime qui le chargea de l'instruction des catéchumènes. C'est dans l'exercice de ses fonctions qu'il prononça les catéchèses qui nous restent de lui. Cinq ans après, en 350, à la mort de Maxime, Cyrille fut choisi pour lui succéder. Bientôt commencèrent ses interminables disputes de préséance avec Acacius, évêque de Césarée. Césarée étant reconnue comme la métropole civile de la province de Palestine, Acacius, en sa qualité d'évêque de cette ville, prétendait avoir seul le droit d'assembler les conciles provinciaux et de consacrer les évêques de toute la Palestine. Cyrille de son côté revendiquait ces droits comme évêque de la métropole religieuse et de la ville qui avait été le berceau du christianisme. Cependant, Acacius assembla un concile où il accusa Cyrille d'avoir conféré illégalement l'ordination épiscopale, d'avoir convoqué des conciles, d'avoir refusé pendant deux ans de se présenter devant son métropolitain, et enfin il lui fit un crime de ce que, dans un temps de disette, il avait vendu les vases sacrés pour fournir aux besoins des indigents. Déposé vers l'an 357 par ce concile, Cyrille en convoqua lui-même un plus nombreux, qui le maintint dans sa charge, mais Acacius au comble de l'irritation parvint à le faire éloigner de Jérusalem. Cyrille séjourna à Antioche, puis à Tarse, jusqu'à ce que le concile semi-arien de Palmyre l'eut réintégré dans ses fonctions, en 359. Acacius, par ses intrigues dans le concile arien de Constantinople, réussit dès l'année suivante à le faire bannir de nouveau; il fut rappelé par Julien, dont les préparatifs pour la réédification de l'ancien temple de Jérusalem excitèrent, nous dit Rufin, sa verve railleuse. Expulsé encore une fois par Valens en 367, et enfin rétabli définitivement sur son siège en 379, il remplit à Jérusalem les fonctions épiscopales jusqu'à sa mort en 386.

L'ouvrage le plus étendu qui nous reste de Cyrille, ce sont les catéchèses dont nous avons déjà parlé. Elles sont au nombre de vingt-trois, dont dix-huit dogmatiques étaient destinées à initier les catéchumènes à la doctrine chrétienne avant le sacrement, et les cinq autres, dites mystagogiques, à expliquer à ceux qui venaient de recevoir le baptême et de participer à la sainte Cène le sens et l'objet des rites auxquels ils

avaient participé pour la première fois. Les dix-huit catéchèses dogmatiques forment un tout bien lié. La première est une espèce de préface qui invite les catéchumènes à apporter à leur instruction les dispositions convenables. Puis viennent d'autre catéchèses préparatoires sur les grâces liées aux sacrements et sur les conditions auxquelles elles sont accordées. Elles roulent sur la pénitence et la rémission des péchés, sur le baptême, qui est le signe de l'une et de l'autre, sur l'ensemble de la doctrine qu'il faut croire pour recevoir le baptême. De là, Cyrille passe à l'explication du symbole que les catéchumènes devaient apprendre et réciter par cœur avant leur baptême, et d'abord à celle du mot « je crois, » qui donne lieu à un discours sur la foi. Enfin, les douze catéchèses suivantes renferment le développement des articles du symbole; chacune est précédée d'un texte de l'Écriture sainte. Cet ouvrage est, à peu d'exceptions près, le seul de ce temps où la doctrine chrétienne se trouve enseignée et développée d'une manière suivie et dans son ensemble. De plus, il nous offre une image fidèle, non seulement de la doctrine généralement reçue à cette époque, mais encore de cette ancienne instruction catéchétique à plusieurs égards si différente de la nôtre; il renferme des développements d'une portée supérieure, et l'on y trouve des allusions fréquentes aux hérésies du temps. Le style de ces discours est en général simple et naturel; composés à la hâte, et sans beaucoup de préparation, ils ne brillent pas toujours par l'ordre et la concision, il y a des longueurs, des explications arbitraires de l'Écriture sainte, quelquefois un défaut d'élévation ou de profondeur dans la manière d'exposer la doctrine chrétienne; mais ces défauts sont rachetés par une exposition claire, de gracieux détails, un heureux emploi des exemples de l'Écriture, des allusions qui décèlent l'observation de la nature et de l'homme, d'heureuses et parfois émouvantes applications.

Si les catéchèses dogmatiques de Cyrille sont intéressantes pour l'histoire de la doctrine, ses catéchèses mystagogiques, qu'on peut regarder comme des sermons de confirmation, ne le sont pas moins pour l'histoire du culte; elles nous offrent une représentation fidèle de ce qu'il était à cette époque, et les archéologues en ont tiré sous ce point de vue le plus grand parti. Elles roulent sur le baptême, l'onction sainte, le corps et le sang de Christ, et la célébration de l'eucharistie. On en a vainement, croyons-nous, contesté l'authenticité.

Cyrille adressa en 351 une lettre à l'empereur Constance, sur l'apparition d'une immense croix lumineuse, qui s'était vue, disait-il, de son temps au-dessus du Calvaire et de la montagne des Oliviers. Les flatteries que cette lettre renferme sur la piété de Constance n'ont pas peu contribué à confirmer les soupçons d'arianisme auxquels Cyrille fut en butte. On lui attribue encore une homélie sur le paralytique de la piscine.

Après Cyrille, nous rencontrons un groupe de trois ecclésiastiques syriens, théologiens en même temps que poètes : les deux Apollinaire et Éphrem.

APOLLINAIRE le père était né à Alexandrie ; il enseigna d'abord à Béryte, en Phénicie, puis à Laodicée, en Syrie, ce qu'on appelait alors la grammaire. Il fut ordonné prêtre dans cette dernière ville, et du mariage qu'il y contracta naquit Apollinaire le jeune. Ce dernier surpassa son père en esprit et en science ; il se distingua comme orateur, poète et philosophe, et par la connaissance de l'hébreu, si rare chez les chrétiens de son temps. Après avoir enseigné l'éloquence à Laodicée, il fut nommé lecteur dans l'église de cette ville.

Les deux Apollinaire furent en relation, non seulement avec Libanius, mais encore avec un autre païen, nommé Épiphane, dont Apollinaire le jeune reçut des leçons. Les rapports qu'ils soutinrent avec eux donnèrent lieu aux plaintes et aux accusations de l'évêque Théodote, qui les en ayant blâmés sans succès, les exclut tous deux de son église, et ne les y admit de nouveau qu'après une sévère pénitence.

Nous avons déjà vu que sous le règne de Julien, pour réparer le tort fait aux chrétiens par l'interdiction des écoles de rhétorique, ils composèrent des ouvrages de divers genres sur des sujets de l'histoire sainte. Tout ce qu'il nous reste de ces compositions est une traduction en vers grecs des psaumes de David, qui nous est parvenue sous le nom d'Apollinaire le jeune [1] ; encore a-t-on des doutes sur son authenticité. Beaucoup d'autres écrits attribués jadis au même auteur, en particulier des commentaires sur la Bible, sont aujourd'hui perdus pour nous. Apollinaire, après avoir joui longtemps d'une réputation d'orthodoxie non suspecte, finit, comme nous le verrons, par être mis au rang des

[1] *Metaphrasis Psalmorum.* (Voy. *Biblioth. Patr.*, t. V).

hérétiques pour ses opinions sur la nature humaine en Christ; il mourut à un âge avancé entre 381 et 392.

Éphraïm ou Éphrem, dit le Syrien, écrivain trop peu connu et trop peu cité, naquit à Nisibe, en Mésopotamie, probablement sous Constantin, vers l'an 313. Villemain, qui avait omis d'en parler dans la première édition de son « Éloquence chrétienne, » a largement réparé cette omission dans la seconde. Il voit en lui un type tout particulier du christianisme oriental, sans mélange d'hellénisme et qui n'a rien emprunté ni à Homère, ni à Platon. Éphrem était fils d'un prêtre païen qui, l'ayant surpris s'entretenant avec un chrétien, le chassa de la maison paternelle. Jacques, évêque de Nisibe, recueillit le jeune fugitif, l'instruisit, le baptisa, et plus tard l'employa comme instituteur dans l'école qu'il y avait fondée.

Éphrem, voué à l'étude de l'Écriture sainte, acquit dans son entourage une haute réputation d'orthodoxie dans sa foi, autant que d'austérité dans son genre de vie. Lorsqu'en 363, Nisibe eut été rendue aux Perses, il se retira sur le territoire romain, et se fixa dans le voisinage d'Édesse, centre de l'érudition syrienne; il y vécut en ermite, ne sortant de sa retraite que pour exhorter les religieux ses confrères, et évangéliser les populations dans leur idiome national. Le siège épiscopal d'Édesse étant venu à vaquer, le peuple voulait absolument y élever Éphrem. Il ne put, dit-on, se dérober à ses obsessions qu'en contrefaisant le fou furieux, jusqu'à ce qu'on eût consacré un autre évêque. Il ne voulut pas même accepter la prêtrise, et ce ne fut qu'à Césarée, où il se rendit quelque temps après, attiré par la réputation de Basile, qu'il consentit à recevoir de ses mains les fonctions de diacre. De retour en Mésopotamie, il avait repris son genre de vie solitaire, lorsqu'en 373 une famine cruelle suivie de maladies contagieuses se déclara dans le pays [1]. Sa pauvreté extrême l'empêcha de secourir lui-même ses frères, mais par ses pathétiques exhortations, il émut le cœur des riches et obtint d'eux d'abondantes aumônes. Ayant fait fermer les galeries publiques d'Édesse, il y fit dresser trois cents lits, où furent soignés sous sa direction et par ses propres mains, non seulement les malades de la ville, mais les villageois et les étrangers que la disette y attirait.

[1] Sozomène, III, 16.

Il fut ainsi un des premiers, si ce n'est même le premier fondateur des hospices chrétiens. Dès que le fléau eut cessé, il retourna dans sa retraite, mais épuisé peut-être par ses longues fatigues, il mourut bientôt après (entre 375 et 378), pauvre comme il avait vécu, ne laissant à ses amis que des conseils et des prières, et la défense d'honorer par aucune pompe, aucun panégyrique, sa dépouille mortelle.

Né poëte, Éphrem avait composé un grand nombre d'hymnes qu'il adapta au mode rhythmique sur lequel Bardesane et Harmonius avaient composé ceux qu'ils destinaient à propager leurs hérésies gnostiques. Les cantiques chrétiens d'Éphrem firent bientôt oublier ceux-là, et restèrent longtemps en usage dans l'Église. Plusieurs siècles après, on les chantait encore aux fêtes des martyrs ; malheureusement, aucune de ses poésies ne s'est conservée jusqu'à nous.

Éphrem a beaucoup prêché, beaucoup écrit, et toujours en syriac. Un grand nombre de ses ouvrages sont perdus, savoir la plupart de ses poésies, comme nous venons de le dire, ainsi que ses vies des patriarches et ses commentaires bibliques qui embrassaient, dit-on, l'Ancien et le Nouveau Testament tout entiers. Ceux de ses écrits qui nous restent sont un grand nombre de sermons (selon Photius, il en aurait composé plus de mille), des homélies et des traités dogmatiques. Ces ouvrages avaient été en partie traduits en grec dès l'époque de Chrysostome, peut-être même du vivant de l'auteur, sans perdre beaucoup de la couleur de l'original. On a recueilli, dans les écrits d'Éphrem, un grand nombre de prières, la plupart fort belles par la vérité et la profondeur du sentiment chrétien qui les a dictées. Le néant des grandeurs humaines, la mort, le jugement, l'éternité, l'indignité de l'homme devant Dieu, la nécessité de la repentance, le mérite du renoncement, tels sont les sujets habituels de ses discours. Presque tous se distinguent par l'expression d'une piété fervente, par une abondance, il faut l'avouer, un peu diffuse dans ses épanchements, et par les nobles élans d'une imagination qui s'égare aussi quelquefois dans des visions et de mystiques rêveries. Mais ce sont là des excès fréquents chez les écrivains ascétiques, surtout chez ceux d'orient, parmi lesquels Éphrem occupe, après tout, une place éminente. Le suffrage de Chrysostome, qui l'appelait « le grand Éphrem, l'asile de la vertu, le temple de l'Esprit saint, » fait comprendre, sans les justifier tout à fait, les titres de « prophète syrien, » de « docteur du monde, » que lui ont prodigués ses compatriotes.

Dans le même temps où florissaient en Syrie les deux Apollinaire et Éphrem, la Cappadoce fut illustrée à la fois par trois autres docteurs chrétiens d'un mérite plus éminent encore, et, ce qu'il y a de plus remarquable, étroitement liés entre eux par le sang ou par l'amitié; ce furent Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, son frère, et Grégoire de Nazianze, ami de tous les deux. Aussi Villemain les a-t-il réunis dans un même chapitre.

BASILE, que ses contemporains et la postérité ont si justement décoré du surnom de « Grand, » naquit l'an 329 ou, selon d'autres, en 330 ou 331 à Césarée, en Cappadoce. Ses ancêtres ne s'étaient pas seulement distingués par le haut rang qu'ils occupaient dans cette ville, mais encore par le zèle avec lequel ils avaient confessé le christianisme au milieu des persécutions de Maximin. Ses parents, riches propriétaires dans la contrée, y étaient renommés pour leur vertu, et son père, en particulier, exerçait avec distinction la profession d'avocat et celle de professeur d'éloquence.

La première enfance du jeune Basile fut confiée aux soins de Macrine, son aïeule paternelle, qui, instruite par Grégoire Thaumaturge, ou du moins par quelque disciple intime de cet ancien docteur du Pont, lui en transmit très exactement la doctrine. Son père, après l'avoir initié lui-même dans les premiers éléments des sciences, l'envoya à Césarée pour étudier sous d'autres maîtres. Peu de temps après, Basile se rendit dans le même but à Constantinople, où il apprit à connaître quelques rhéteurs et philosophes célèbres, entre autres le païen Libanius avec lequel il soutint dès lors une correspondance pleine des sentiments d'estime et d'affection qu'il lui avait voués [1]. Enfin, vers l'an 351, le jeune chrétien se rendit à Athènes, qui était encore à cette époque une métropole des sciences et des arts; il y continua ses études auprès des deux célèbres sophistes, Himerius et Proæresius, et y rencontra pour la première fois Julien qui dissimulait encore son apostasie et qui, dans la suite, lui rappela leurs anciennes relations; ce fut là surtout qu'il se lia intimement avec Grégoire de Nazianze, son compatriote, qui, dans un de ses poèmes et dans l'oraison funèbre où il rendit hommage à la mémoire de Basile, nous a dépeint lui-même tout le charme de cette amitié. « Qu'Athènes est chère à mon souvenir..... Athènes, trésor

[1] Voy. Basile, Ep. 336-359.

pour moi le plus précieux, source féconde de tant de biens! Ce fut là que je commençai, non pas à connaître ce grand homme, mais à le cultiver. Je n'y cherchais que la doctrine : j'y rencontrai le bonheur.... Lorsqu'insensiblement de mutuelles confidences nous eurent fait connaître que notre vœu commun était d'embrasser la vraie philosophie, alors chacun de nous devint tout pour l'autre : même toit, même table, un seul cœur, une même pensée ; chaque jour nouveaux soins pour enflammer et fortifier notre amitié mutuelle. »

L'an 355, Basile et Grégoire devaient quitter ensemble Athènes; mais Grégoire se laissa retenir, quoique à regret, par leurs condisciples trop chagrins de perdre à la fois les deux amis. Basile partit donc seul, et revint à Césarée, sa patrie, où son père était mort depuis quelque temps. Il se rendit aux instances de ses concitoyens qui le supplièrent de professer chez eux la rhétorique; il plaida aussi quelques causes avec succès. Mais bientôt sa sœur aînée, Macrine, qui, depuis la mort d'un fiancé qui lui était cher, avait embrassé la vie ascétique, l'arracha aux illusions de la gloire mondaine, et l'exhorta de la manière la plus pressante à se consacrer comme elle au service de Dieu. « Je m'éveillai alors, dit-il, comme d'un profond sommeil, et ravi par la divine lumière de l'Évangile, j'ouvris les yeux sur la vanité de la sagesse des princes de ce monde, que j'avais seule cultivée jusqu'alors..... Je m'appliquai d'abord à réformer mes mœurs qui avaient tant souffert du commerce des hommes. » Basile reçut le baptême à l'âge de vingt-sept ans; puis ayant lu dans l'Évangile que, pour être parfait, il fallait vendre ses biens pour secourir les pauvres, et ne plus s'inquiéter des choses de cette vie, « je tâchai, ajoute-t-il, de trouver un frère qui, ayant déjà choisi cette bonne part, m'aidât à accomplir le sacrifice qu'elle exigeait. »

Dans ce but, Basile se rendit en Syrie, en Palestine, et en Égypte, alors les principaux centres de la vie monastique. Il en revint enthousiasmé de l'abnégation des pieux solitaires qu'il avait visités, et résolut de l'imiter dans sa patrie (358). Il se choisit une retraite au milieu des montagnes du Pont, sur les bords du fleuve Iris, près d'une propriété appartenant à sa famille. Sur une des rives de ce fleuve s'étaient retirées déjà sa mère, sa sœur, et quelques autres femmes vouées à la vie religieuse. Basile s'établit de l'autre côté avec quelques-uns de ses amis. Ce fut de là que, dans de gracieuses épîtres, il engagea son ami Grégoire à venir le rejoindre, en lui rappelant le plan de vie solitaire qu'ils avaient

autrefois formé à Athènes, et en lui faisant une description enchanteresse du lieu de sa retraite. Il faut avouer que ce tableau nous représente un asile plein de charme, où la vie s'écoulait doucement au milieu des travaux champêtres et de paisibles études, plutôt que dans les austérités d'un régime purement ascétique. Notre solitaire, cependant, sentait parfois que ce genre de vie ne pouvait répondre à tous les besoins d'une âme chrétienne, ni apaiser toutes les agitations du cœur. Mais il crut n'avoir plus rien à désirer aussitôt que Grégoire fut venu le rejoindre. Ils s'adonnèrent surtout ensemble à la lecture de l'Écriture sainte. Pour mieux profiter encore de cette lecture, ils s'aidèrent du secours des anciens commentateurs, et particulièrement des travaux d'Origène qu'ils étudièrent avec beaucoup de soin et dont ils firent pour leur usage un extrait intitulé *Philocalia*, que nous possédons encore.

Cependant, Grégoire fut bientôt rappelé auprès de ses parents; Basile, demeuré dans sa solitude, continua à propager autour de lui le goût de la vie monastique et à organiser la société qu'il avait fondée. Dans ce but, il composa ses *Grandes Règles*, au nombre de 55, et ses *Règles abrégées*, au nombre de 313, espèce de grand et de petit catéchismes ascétiques par demandes et par réponses. Il porta aussi ses regards sur l'ensemble de la société chrétienne, et, se rappelant le pénible spectacle des divisions ecclésiastiques dont il avait été témoin en Égypte et en orient, il fit un recueil des déclarations du Nouveau Testament qui lui parurent les mieux appropriées aux besoins des chrétiens de son siècle, et, les distribuant sous 80 chefs, il leur donna le nom de *Morales*. Il écrivit aussi du sein de sa retraite quelques lettres pleines d'onction et de force à des personnes dont il déplorait les égarements.

L'an 362, Dianée, évêque de Césarée, mourut, après avoir témoigné le désir de revoir Basile, qui se rendit avec empressement à son appel. Le successeur de ce prélat, nommé Eusèbe, qui, à l'époque de son élection, n'avait pas même encore reçu le baptême, et qui se trouvait élevé sur le siège épiscopal pendant le règne de Julien, sentit le besoin d'avoir, pour l'aider, un homme distingué et déjà en crédit; il fit choix de Basile, lui conféra la prêtrise, et le chargea du soin de la prédication. Basile, dans ce poste important qui l'appelait pour la première fois à servir activement l'Église de son pays, ne tarda pas à obtenir des succès et une considération dont son évêque fut jaloux. Des divisions

éclatèrent à Césarée entre ceux qui demeuraient attachés à l'évêque et ceux qui, éclairés, fortifiés, convertis par Basile, reconnaissaient en lui leur directeur et leur pasteur bien-aimé. Un schisme allait être la suite de ces divisions, lorsque Basile, pour n'en être pas la cause, même innocente, résolut de s'éloigner; il retourna dans sa chère solitude où il passa environ trois années, avec Grégoire de Nazianze, qui était venu l'y retrouver encore une fois.

Mais bientôt des circonstances plus difficiles encore que celles qui avaient déterminé Eusèbe à recourir à Basile, le contraignirent à le rappeler auprès de lui. L'empereur Valens, passant à Césarée, en 366, s'était promis de profiter des divisions de l'église de cette ville pour y faire triompher l'arianisme. Dans ce moment critique, Grégoire, qui se trouvait alors à Césarée, fut député auprès de Basile pour l'engager à revenir. Basile quitta aussitôt le Pont, sut regagner l'affection de son évêque, apaiser les dissensions, rallier le troupeau, et déploya dans ses rapports avec Eusèbe une délicatesse au-dessus de tout éloge, lui laissant toute l'autorité, prenant pour lui-même tous les travaux, et gouvernant avec la plus grande sagesse l'église de Césarée, tout en se mettant le moins possible en évidence, si ce n'est lorsque le bien public l'exigeait absolument. C'est ce qui arriva, en 367 ou 368, lorsqu'une famine se déclara tout à coup dans la province de Cappadoce. Son éloignement de la mer l'empêchait de recevoir facilement le grain de l'étranger, et d'avides spéculateurs, exploitant ce fléau, vendaient à un prix excessif les denrées qu'ils avaient amassées. Basile montra dans cette circonstance ce que peut la véritable éloquence évangélique; il plaida de sa chaire avec tant d'instance la cause des malheureux, qu'à la fin les riches se déterminèrent à ouvrir leurs greniers [1], lui-même vendit l'héritage de sa mère qu'il venait de perdre, en consacra le produit au soulagement des indigents, tout en surveillant de très près la distribution des secours.

Cependant l'évêque de Césarée vint à mourir en 370. Malgré les titres incontestables que Basile avait pour occuper ce poste, d'autres concurrents se présentèrent et de coupables intrigues furent ourdies pour l'écarter. Il ne dut sa nomination qu'aux lettres pressantes que le père de Grégoire, évêque lui-même à Nazianze, adressa aux électeurs;

[1] Voy. sa célèbre homélie prononcée « en temps de famine. »

il leur écrivit hardiment qu'il ne pensait pas qu'on pût préférer personne à Basile, qu'on pût nommer personne de mœurs plus éprouvées, d'une éloquence plus rare, d'une vertu plus éminente. « Que lui reprochait-on ? La faiblesse de sa complexion? Il ne s'agissait pas de choisir un gladiateur, mais un évêque, et l'âme de Basile était aussi forte que son corps était débile; lui seul était capable de sauver l'église dans les fâcheuses conjonctures où elle se trouvait. » Tout infirme qu'il était, ce digne vieillard vint exprès à Césarée pour lui donner son suffrage. Enfin Basile l'emporta, mais ce ne fut pas sans une vive opposition de la part de plusieurs évêques qui poussèrent le dépit jusqu'à refuser d'assister à son sacre et rompirent la communion avec lui.

Depuis son élévation à l'épiscopat, Basile ne changea rien à son genre de vie qui était d'une simplicité excessive, conformément à la règle qu'il avait lui-même prescrite à ses religieux; ce qu'il épargnait sur sa nourriture et sur son vêtement, il le donnait pour le soulagement des pauvres et il engagea par son exemple plusieurs de ses concitoyens à faire de même, et obtint d'eux des secours abondants. C'est par ce moyen, qu'imitant sur une plus large échelle l'œuvre charitable qu'Éphrem venait d'inaugurer à Édesse, il réussit à fonder aux portes de Césarée ce vaste hôpital dont nous avons parlé. Un quartier séparé y était réservé aux lépreux; Basile s'y rendait quelquefois et ne craignait pas, dit-on, d'embrasser ces infortunés pour encourager ceux qui étaient appelés à les soigner, à ne point s'épargner pour leur service. Il établit aussi dans les campagnes de son diocèse plusieurs maisons de secours.

Compatissant pour les misères de l'humanité, il était d'une sévérité impitoyable contre les abus, surtout contre ceux qui venaient de bassesse d'âme ou d'hypocrisie. Il s'éleva avec indignation contre ces honteux présents que les évêques offraient à ceux qui leur avaient donné leur suffrage; il prohiba les cohabitations suspectes, et fit régner dans toute la sphère de son administration une exacte discipline. A l'égard des évêques qui s'étaient montrés prévenus contre lui, il ne descendit point à des flatteries basses et serviles, mais s'efforçant à la fois d'affermir son autorité et de la faire aimer, il tempérait, dit Grégoire, l'austérité par la politesse, la fermeté par la douceur; sobre dans ses paroles, toujours à l'œuvre et ne s'épargnant jamais lui-même, il obtenait l'obéissance, non par des manœuvres artificieuses, mais par la persua-

sion et la bienveillance. Ainsi que le remarque si bien Grégoire, ce qui contribua le plus à ce triomphe, ce fut l'opinion générale qu'on avait de l'éminente supériorité de ses lumières et d'une vertu qui repoussait toute comparaison, de telle manière que les gens de bien craignaient en quelque sorte de s'éloigner de lui, comme de s'éloigner de Dieu même. Par là, sans doute, il ne ramena point tous ses ennemis, et les longues traverses qu'il eut encore à supporter n'attestent que trop combien ses collègues étaient importunés de son mérite. Ils mirent tout en œuvre pour rendre sa foi suspecte, lui reprochèrent ses liaisons avec Apollinaire, sa modération envers les ariens et les semi-ariens, qu'il tâchait par la facilité de ses rapports avec eux, de ramener à l'Église orthodoxe. Ils allèrent jusqu'à faire circuler sous son nom des écrits indignement forgés et mêlés de grossières hérésies. Contre toutes ces manœuvres, Basile déploya la modération la plus exemplaire, garda le silence pendant plusieurs années, jusqu'à ce qu'enfin il crut devoir, mais avec le ton le plus digne, répondre à ses détracteurs.

Nous avons dit ailleurs quelques mots des contrariétés, qu'à l'occasion du partage de la Cappadoce, il eut à subir de la part de son subordonné, l'évêque de Tyane. Malgré ses droits incontestables, il ne crut pas devoir prolonger un débat si fâcheux ; dépouillé d'une partie de son diocèse, il se consacra avec d'autant plus de zèle à l'administration de celle qui lui restait. Il eut aussi des luttes à soutenir avec les grands et les princes de la terre. Nous avons parlé de sa courageuse résistance au gouverneur de Césarée qui voulait forcer l'asile du sanctuaire pour enlever une veuve dont il convoitait la main, et de la protection, non moins généreuse, qu'il prêta à ce même gouverneur lorsque le peuple ameuté voulait le faire périr. Nous parlerons ailleurs de la fermeté qu'il opposa aux ordres de Valens.

Basile quitta ce monde, l'an 379, avec la tranquillité d'âme qui convenait à une foi si vive, et en prononçant les paroles du Sauveur : « Mon Père, je remets mon esprit entre tes mains. » La ville entière de Césarée ressentit cette perte. « L'affliction, dit Grégoire, ressemblait au délire ; chacun eût voulu racheter la vie de Basile au prix de la sienne propre. Jamais on ne vit une telle affluence de peuple qu'au jour de sa sépulture ; les païens et les juifs se mêlèrent aux chrétiens pour lui rendre les derniers honneurs. Plusieurs personnes furent étouffées dans la foule et loin de les plaindre, dit son ami, on envia leur sort qui

leur donnait un tel compagnon de voyage, et on les regarda comme autant de victimes funéraires, heureuses de mourir avec Basile. » Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Éphrem, Grégoire de Nysse prononcèrent à l'envi son éloge funèbre. Celui de Grégoire que nous venons de citer est de beaucoup le plus digne de l'illustre défunt.

Nous avons perdu le plus grand nombre des ouvrages de Basile; néanmoins trois volumes, qui nous en restent, suffisent pour nous faire admirer la fécondité de son talent. Ses neuf homélies sur l'ouvrage des six jours (*Hexaéméron*) bien que remplies des erreurs de la physique de son temps et souvent de détails trop didactiques, sont remarquables par l'agrément et le charme de l'imagination qui les colore. Villemain les compare aux « Études de la nature » de Bernardin de Saint-Pierre. On met encore au-dessus d'elles quelques autres homélies sur divers sujets de dogme et de morale : sur l'envie, l'ivrognerie, la colère, la bienfaisance, à l'occasion de la disette, sur la reconnaissance, sur le jeûne, l'humilité, l'examen de soi-même, et Dieu non auteur du mal. Dans les sujets de morale, il ne se faisait aucun scrupule d'emprunter des pensées et même des passages aux écrits des philosophes, de Plutarque et de Plotin entre autres, non plus que d'en recommander l'étude à la jeunesse chrétienne (*oratio ad adolescentes*). Il s'exerça aussi dans le panégyrique, et prononça ceux de Julitte, de Barlaam, de Gordius et des quarante martyrs de Sébaste; on remarque particulièrement ce dernier. Cassiodore affirme que Basile avait composé des commentaires sur presque tous les ouvrages de l'Écriture sainte; il ne nous en reste que des fragments sur dix-sept psaumes et sur les seize premiers chapitres d'Ésaïe. Il avait aussi écrit des traités de controverse contre quelques-unes des hérésies du temps. Nous n'avons que ses cinq livres contre Eunomius et deux autres sur le Saint-Esprit composés à la demande d'Amphiloque. En morale, outre les grandes et petites règles et les ouvrages déjà cités, il composa divers traités ascétiques, en général assez courts. Beaucoup d'autres écrits de ce genre lui ont été faussement attribués.

Le plus édifiant et le plus curieux de ses ouvrages, sinon le plus remarquable, c'est la collection de ses lettres. On apprend à y connaître son génie et son caractère, et l'on y puise une foule de renseignements précieux pour l'histoire de son temps. Dans celle qu'il écrivit à Grégoire de Nazianze, pour lui retracer quel doit être l'emploi de la journée

d'un solitaire, il insiste sur la nécessité de lire et d'étudier les Écritures. « Pour bien connaître la morale chrétienne, le plus sûr moyen, dit-il, c'est de méditer nos saintes Écritures, qui nous mettront sous les yeux et les préceptes nécessaires pour la direction des mœurs, et les exemples de vertu les plus propres à nous servir de modèles. » Ailleurs, s'adressant à un jeune disciple, il lui donne les meilleurs conseils pour persévérer dans le bien : « Il ne suffit pas d'être entré dans le chemin de la vertu, il faut y marcher. D'abord du courage, puis de la persévérance. » Qui ne serait touché des tendres consolations qu'il adresse à un père à l'occasion de la mort d'un fils chéri. « Vous n'avez point perdu votre fils : vous l'avez rendu à Celui qui vous l'avait prêté. Sa vie n'est pas éteinte ; il n'a fait que l'échanger contre une meilleure. Ce cher enfant, ce n'est pas la terre qui le couvre, mais le Ciel qui l'a reçu. »

Tous les siècles se sont accordés pour admirer le talent de Basile, son éloquence mâle, pressante, et en même temps abondante et onctueuse. Malgré quelques défauts de goût, elle n'a rien du rhéteur : elle sort d'un riche fonds de méditation et d'expérience personnelle sur la religion et sur la vie humaine. Fénelon l'appelle un grand maître dans le régime des âmes. Rufin [1] nous dévoile un des grands secrets de son éloquence, quand il le loue de n'avoir jamais donné à ses auditeurs de précepte qu'il ne se fût efforcé d'observer le premier. C'est un des prédicateurs que ne sauraient trop étudier ceux qui veulent se former à la vraie éloquence chrétienne.

Immédiatement après Basile, nous parlerons, non de son frère Grégoire de Nysse, mais de son ami Grégoire de Nazianze, dont la destinée fut bien plus étroitement liée à la sienne, et qu'il est intéressant de comparer avec lui, pour saisir les nombreux rapports et les non moins nombreuses différences qu'on remarque entre eux.

Grégoire naquit ou à Nazianze, ou à Arianze en Cappadoce, probablement vers l'an 329 ou 330. Son père du même nom que lui, était issu d'une famille distinguée et appartint longtemps à la secte judaïsante des hypsistariens. Sa mère Nonna, au contraire, était catholique zélée, et parmi les vertus nombreuses qui la distinguaient, les auteurs ecclésiastiques font ressortir son respect profond pour le sacer-

[1] Rufin, XI, 9.

doce et le culte de son Église. Dans son ardent désir de convertir son mari, elle mettait sans cesse en œuvre les exhortations, les prières, et même aussi quelquefois, à ce qu'on raconte, les reproches et de petites tracasseries dévotes. Enfin un songe remarquable, que son époux fit une nuit, vint fort à propos à son secours. Il rêva qu'il chantait le psaume CXXII : « Je me suis réjoui à cause de ceux qui me disaient : Nous irons à la maison de l'Éternel. » Frappé de ce songe, qu'il prit pour une invitation céleste, il résolut de se faire chrétien. C'était en 325 ; quelques évêques traversaient alors la contrée pour se rendre au concile de Nicée. Grégoire leur fit connaître son désir et reçut d'eux l'instruction et le baptême. Je passe sous silence les présages merveilleux qui annoncèrent, dit-on, dès ce moment, sa future vocation à l'épiscopat. Au bout de quatre ans, en effet, il fut nommé évêque de la ville de Nazianze, mais il ne se sépara point de sa femme et en eut deux fils, dont l'aîné fut l'illustre Grégoire, le second, Césaire, puis il eut une fille qui devint religieuse. Nonna, dans son désir d'avoir un fils, l'avait, comme la mère de Samuel, d'avance consacré au Seigneur. Elle l'éleva d'une manière conforme à ce vœu. « Nourri dès le berceau, dit Grégoire lui-même, parmi les vertus les plus rares dont je voyais autour de moi de parfaits modèles, j'eus bientôt dans mon extérieur quelque chose de la grave modestie des vieillards, et montrais une affection singulière pour la société des hommes vertueux, ainsi que pour les livres où la cause de Dieu était défendue. » Cependant son père, voulant qu'il joignît l'étude des lettres profanes à celle des lettres sacrées, l'envoya successivement pour son instruction à Césarée de Cappadoce, à Césarée de Palestine, à Alexandrie, puis enfin à Athènes. Ce fut dans ce dernier voyage que, pendant une affreuse tempête qui, d'après les idées de son temps, menaçait son salut autant que sa vie, puisqu'il n'avait pas encore reçu le baptême, il fit le vœu, s'il échappait au péril, d'appartenir pour jamais à Christ, et « aussitôt, dit-il, la fureur des vents s'apaisa, et tous ceux qui se trouvaient avec moi sur le vaisseau se convertirent et furent ainsi sauvés de deux manières. »

D'Athènes, où il demeura un an de plus que son ami Basile, il revint en 356 dans sa patrie. Il y reçut le baptême, et forma plus que jamais le projet de mener une vie retirée et consacrée entièrement à Dieu. Il ne put, il est vrai, non plus que son ami, se refuser aux instances de ses concitoyens qui l'invitèrent à déployer ses talents pour l'éloquence, soit

au barreau, soit dans la chaire professorale; mais il ne tarda pas à quitter ce genre de vie qui convenait peu à ses goûts, et après avoir hésité entre la vie anachorétique vers laquelle il se sentait porté, et la vie active qu'il reconnaissait en beaucoup de cas plus convenable à la vocation chrétienne. il prit une sorte de milieu qui lui permît, dit-il, de méditer avec les uns et de se rendre utile avec les autres; il y fut déterminé surtout par le sentiment des devoirs qu'il avait à remplir envers ses parents déjà avancés en âge. Il passa quelque temps auprès de Basile dans sa solitude du Pont; puis il revint auprès de son père qui, désirant le retenir auprès de lui, et se décharger sur lui d'une partie de ses fonctions, lui conféra, par une espèce de surprise, le sacerdoce pendant les vigiles de Noël, en 361.

Irrité de ce qu'il regardait comme une atteinte à sa liberté, peut-être aussi effrayé de la responsabilité attachée aux fonctions sacerdotales, Grégoire quitta ses parents, sa patrie, se retira de nouveau auprès de Basile, pour y chercher des consolations. Cependant, sa passion s'étant calmée, cédant à l'appel pressant de son père, il se rendit à la voix du devoir et revint à Nazianze, où il débuta dans la carrière de la prédication par un long discours destiné à justifier sa fuite [1]. Ce discours fut, bientôt après, suivi d'un autre où il se plaignait de l'indifférence de ce troupeau qui avait paru le désirer avec tant d'ardeur. L'avènement de Julien fut pour lui l'occasion de vives inquiétudes. Son frère Césaire, un des hommes les plus distingués de son temps, versé surtout dans les mathématiques et la médecine, à son retour d'Alexandrie et d'Athènes, où il avait étudié avec Grégoire, avait été retenu à la cour de Constantinople où il était devenu le médecin et le favori de Constance. Julien, en renvoyant de sa cour tous les protégés de son prédécesseur, fit une exception en faveur de Césaire, et après avoir cherché en vain à lui faire abjurer le christianisme, le retint néanmoins auprès de lui. Plusieurs chrétiens regardèrent comme un scandale de le voir demeurer à la cour d'un prince idolâtre, et Grégoire mit tout en œuvre pour lui faire abandonner ce poste. Il est vraisemblable que ses exhortations furent d'un grand poids sur Césaire, qui se sépara de Julien à son départ pour l'expédition contre les Perses. Déjà triomphant de ce succès, il triompha bien plus encore à la mort de l'apostat et se déchaîna,

[1] *Apologeticus*, Serm. I.

comme on l'a vu, contre sa mémoire, dans deux philippiques qui probablement ne furent point prononcées en public, mais qui nous ont été conservées [1]. Bientôt après, en 368, il perdit ce frère qu'il s'était réjoui de revoir près de lui, puis sa sœur Gorgonie. Il lui restait au moins son ami. Malheureusement quelques nuages vinrent troubler leur union jusque-là si intime. Dans la portion du diocèse de Césarée qui demeurait à Basile, se trouvait une méchante bourgade nommée Sazime dont le siège épiscopal devint vacant. Encouragé par l'approbation du père de Grégoire, Basile le força en quelque sorte à l'accepter; mais promptement dégoûté de ce séjour dans un lieu aride, mal habité, et sans aucune ressource, Grégoire se plaignit avec amertume de la pression exercée sur lui, et saisit le premier prétexte pour quitter un poste « où, dit-il, au lieu de roses, je n'aurais récolté que des épines. » Cependant, les deux amis ne tardèrent pas à se réconcilier, car le père de Grégoire étant mort en 374, l'oraison funèbre que son fils prononça en son honneur s'ouvre par l'apostrophe la plus affectueuse adressée à Basile.

Grégoire ne recueillit l'héritage de ses parents que pour le partager avec les indigents, et lui-même vécut toujours dans la pauvreté. Il ne songea pas même à se faire un mérite de cette abnégation qui chez lui tenait, dit-il, à sa répugnance pour les soins qu'exige l'administration d'une fortune [2].

Les amis que Grégoire avait à Nazianze le pressaient vivement de se laisser nommer à l'évêché vacant par la mort de son père. Il consentit à exercer pendant quelque temps ces fonctions, mais en refusant le titre d'évêque, et bientôt il quitta Nazianze en 376, sans annoncer à personne sa détermination, afin de contraindre par là le clergé à nommer définitivement un autre évêque. Cette nouvelle fuite précipitée donna lieu contre lui à des reproches assez vifs dont il chercha de son mieux à se défendre. A Séleucie où il se retira, il apprit en 379 la mort de Basile dont il prononça deux ans après, avec l'effusion de la douleur la plus vive, l'oraison funèbre. De nouvelles sollicitations vinrent le chercher à Séleucie. Il y avait alors près d'un demi-siècle que les catholiques de Constantinople s'étaient vus obligés de remettre toutes leurs églises aux mains des semi-ariens, et de s'assembler dans des maisons

[1] *Invectivæ contra Julianum*. Voy. ci-dessus, p. 41.

[2] Voy. le poëme sur sa vie, v. 137 et suiv.

particulières. L'avènement de Gratien et de Théodose semblait, il est vrai, leur faire espérer des jours plus heureux ; mais pour profiter de ces circonstances favorables, et ramener à eux la population de Constantinople, ils avaient besoin d'un chef et surtout d'un prédicateur distingué ; ils jetèrent les yeux sur Grégoire. « Ce ne fut pas de mon plein gré, dit-il, que je m'y rendis, mais comme entraîné de force pour la défense de la vérité. » Sa position y était en effet des plus difficiles. Il avait à combattre non seulement les semi-ariens qui y formaient la majorité, mais les novatiens, les apollinaristes, tandis que la minorité catholique était divisée à l'occasion de Mélétius, et il se vit exposé publiquement, non seulement aux outrages, mais aux violences de ses adversaires. Il ne laissa pas de remplir avec courage la tâche qu'il avait entreprise ; ce n'était jamais la vue du péril qui lui faisait lâcher pied. Dans le modeste lieu de réunion auquel les catholiques avaient donné le nom « d'Anastasie, » il convertit un grand nombre de dissidents, et obtint par ses succès le glorieux surnom de « théologien, » par lequel on semblait vouloir l'égaler à l'apôtre saint Jean.

Il est à regretter qu'à son courage et à son éloquence, Grégoire ne joignît pas un jugement parfaitement sûr. Pendant que du haut de la chaire il remportait des triomphes si éclatants, il se laissa surprendre et duper par un cynique effronté, nommé Maxime, qui, en se parant des titres de chrétien, de catholique et presque de martyr victime des ariens, parvint à gagner sa confiance, au point que Grégoire prononça publiquement son panégyrique dans les termes les plus exagérés. Il ne tarda pas à reconnaître la fourberie de ce prétendu martyr. Maxime, ligué avec un des principaux membres du clergé, réussit à mettre dans ses intérêts Pierre, patriarche d'Alexandrie ; puis avec quelques évêques égyptiens que celui-ci lui envoya, intrigua contre Grégoire alors absent et malade, le calomnia odieusement, se fit élire lui-même évêque, et installer par le clergé sur le siège pontifical. Le peuple, indigné, refusa de le reconnaître et le força à quitter Constantinople. Quant à Grégoire, il ne ressentit pas moins vivement l'outrage qui lui avait été fait en son absence, et voulait quitter une charge qui commençait à lui peser ; mais, au milieu du tumulte, ayant trahi sans le vouloir ce désir secret, il se vit aussitôt environné du peuple qui, par des supplications et par des larmes, s'opposa à son départ ; une voix entre autres s'éleva du milieu de la foule, s'écriant : « O mon père, tu bannis avec toi la trinité. » Cette

exclamation, dit-il, le fit frémir ; il sentit quel allait être le triomphe des ariens, quand ils seraient délivrés de sa présence, et se rendant aux instances de la foule, il reprit avec une nouvelle ardeur le cours de ses prédications. Les plus grands succès couronnèrent ses efforts ; il les attribue lui-même, non seulement à la force de ses raisons, mais au tour onctueux de ses discours. « On n'y trouvait, dit-il, ni sentiments de haine, ni expressions injurieuses ; je marquais de la douleur sans blesser personne ; je ne couvrais pas mon ignorance du bouclier de l'audace et de la présomption ; je n'imitais pas ceux qui, n'ayant point de bonnes raisons à donner, recourent aux injures, semblables aux sèches qui vomissent de l'encre pour échapper aux pêcheurs. J'employais une éloquence modeste, insinuante, comme celle de Jésus lui-même. Je recommandais aussi à mes auditeurs de ne pas profaner la religion en la mêlant indiscrètement à toutes sortes de questions, mais seulement de faire en sorte que les sentiments qu'elle leur inspirait, se manifestassent constamment par des œuvres charitables, et par leur empire sur leurs passions. »

Sur ces entrefaites, l'empereur Théodose, de retour de son expédition contre les barbares, fortement prononcé en faveur du parti catholique, fit à Grégoire l'accueil le plus favorable, et somma les ariens de rendre à leurs adversaires toutes les églises de la capitale. Comme il craignait de leur part quelque résistance, des troupes furent mises sur pied, et l'empereur suivi de cette escorte, ayant Grégoire à ses côtés, s'achemina vers la cathédrale pour l'y installer solennellement. Le parti catholique, pour compléter son triomphe, demanda avec instances qu'on lui donnât Grégoire comme patriarche. Il fut, malgré sa répugnance, obligé d'accepter ce titre.

Un grand nombre alors eussent voulu qu'il profitât de la bonne volonté de Théodose pour faire expulser définitivement les ariens et tous les autres hérétiques. Pour lui, il jugea que les mesures déjà prises contre eux étaient assez sévères, sans qu'on les aggravât encore. Ce fut contre lui le sujet de nombreux griefs. Ceux qui avaient compté sur son pontificat pour s'enrichir aux dépens de leurs adversaires, ourdirent contre lui de nouveaux complots. Chargé malgré lui par l'empereur de présider le concile de Constantinople, il échoua, comme nous l'avons vu, dans le sage parti qu'il proposait pour l'extinction du schisme mélétien. Bientôt arrivèrent les délégués d'Égypte et de Macé-

doine qui ne lui pardonnaient point sa modération à l'égard des ariens et qui, s'armant des canons contraires à la translation des évêques, combattirent son élévation au patriarcat.

Grégoire alors saisit cette occasion pour se démettre de sa charge. Il entra dans la salle du concile et annonça son abdication. « Je suis Jonas, dit-il; je me livre pour le salut du vaisseau bien que n'ayant rien fait qui ait attiré la tempête. Jetez-moi à la mer; quelque baleine hospitalière me recevra comme lui. » Sa démission fut acceptée avec plus d'empressement et d'unanimité qu'il ne s'y attendait lui-même, et il ne put s'empêcher d'en laisser voir sa mortification. « Voilà, dit-il dans son autobiographie, comment la patrie récompense les citoyens qu'elle aime. » Théodose lui-même, lorsqu'il lui offrit sa démission, l'accepta sans peine et loua même sa résolution. Maintenant il n'était plus temps de se dédire. Grégoire convoqua le peuple et le concile dans Sainte-Sophie, et là, prononça ce magnifique discours d'adieu dont nous avons cité ailleurs quelques traits [1].

En passant à Nazianze, sa ville natale, il résista aux instances qu'on lui fit pour en accepter le siège épiscopal. Après y avoir placé un prélat de ses amis, il se retira dans un petit bien patrimonial qu'il possédait près du bourg d'Arianze, où il paraît avoir passé le reste de sa vie dans les austérités de la vie ascétique, mais sans rompre tous liens avec le monde. Une partie des lettres qui nous restent de lui datent de cette époque. Pour calmer ses ennuis et charmer ses vieux jours, il s'y livra aussi à la culture de la poésie qui déjà avait enchanté sa jeunesse, et écrivit en vers l'histoire de sa vie. C'est de ce poëme que nous avons tiré quelques-uns des détails dans lesquels nous venons d'entrer. Il traita sous cette forme une multitude de sujets religieux et moraux. Ce fut au milieu de ces paisibles occupations qu'il atteignit le terme de ses jours en 389 ou 390.

L'esquisse que nous venons de tracer nous montre en lui un homme bien inférieur à Basile pour le caractère pastoral, non pas, il est vrai, en nobles intentions, ni en courage, mais en constance, en esprit de conduite, en abnégation de lui-même. Dominé par une imagination inquiète et mobile, Grégoire ne savait se fixer longtemps dans aucune position, ni dans les affaires, ni dans la retraite; il ne pouvait se pas-

[1] Voyez ci-dessus, page 184.

ser de la société de ses semblables, et à peine l'avait-il goûtée, qu'aux premières contrariétés il était rebuté et cherchait de nouveau la solitude ; il suffisait qu'un poste lui fût imposé pour qu'il lui devînt à charge. Avec son esprit élevé et naturellement ami du beau, il se passionnait facilement pour de grandes choses, mais bientôt les abandonnait en se repentant de les avoir entreprises, et trouvait trop aisément des motifs spécieux pour excuser à ses yeux ses continuelles oscillations.

« Son caractère de poète plus que d'apôtre, dit Villemain, a influé sur son talent ; ses ouvrages, peut-être plus remarquables que ceux de son ami pour l'esprit, la grâce, l'imagination, par l'éclat, l'abondance, l'entraînement du style, l'étendue du coup d'œil philosophique, ne les égalent pas en génie oratoire. Tandis que Basile, avant tout, est possédé du besoin de persuader, qui le rend souvent si puissant et si pathétique, Grégoire cherche aussi à plaire, et cette prétention nuit parfois à son génie et à son goût. Il ne s'oublie pas assez lui-même, et ce moi qui reparaît trop souvent lui dicte bien des mouvements déplacés et des artifices de rhéteur. » Ses poésies sont intéressantes, animées, tantôt piquantes par des traits de satire, tantôt pleines d'une religieuse mélancolie, mais toujours remarquables par l'union de l'esprit grec avec l'esprit chrétien. Grégoire partageait avec Basile un profond sentiment des beautés de la nature plus développé chez eux, comme le remarque Humboldt, dans son « Cosmos » que chez la plupart des anciens. C'est dans le panégyrique que l'illustre prédicateur a surtout excellé. Il nous reste de lui cinquante-cinq sermons ou discours, cent cinquante-trois lettres et un grand nombre de poëmes dont quelques-uns sont fort courts. On lui a attribué un drame intitulé *le Christ souffrant,* publié à Rome en 1542. M. Magnin croit bien y reconnaître une pièce primitive de Grégoire, mais à laquelle on aurait ajouté des centons dramatiques de différents auteurs, plaqués çà et là d'Euripide, et maladroitement soudés par un lettré du Bas-Empire.

Des trois docteurs de Cappadoce que nous avons nommés en tête de cet article, Grégoire de Nysse, frère de Basile le Grand, fut le moins célèbre, surtout comme écrivain et comme prédicateur, mais de beaucoup le plus savant, le plus fortement animé, surtout d'aspirations scientifiques.

Né vers l'an 331, après avoir, comme Basile, enseigné la rhétorique, il fut nommé à l'évêché de Nysse, ville peu importante de la Cappadoce. Chassé de son siège par l'empereur Valens en 374 et poursuivi jusque dans l'exil, il parvint à échapper à ses persécuteurs, erra quelque temps dans la solitude jusqu'en 379, où Théodose le réintégra dans sa dignité. Il fut chargé de réformer les églises de Palestine et d'Arabie. A cette occasion, il visita les lieux saints et prononça sur les pèlerinages ce jugement remarquable pour le temps : « Quelque part que vous soyez, Dieu viendra vers vous, si votre âme est un asile digne de le recevoir. Si l'homme intérieur en vous est plein de pensées coupables, fussiez-vous sur le Golgotha, sur le mont des Oliviers, devant le sépulcre de la résurrection, vous êtes aussi loin de Jésus que ceux qui n'ont jamais professé sa loi. Conseillez donc à vos frères de s'élever vers Dieu, et non de voyager de Cappadoce en Palestine. » Grégoire assista au concile de Constantinople en 381, il fut mis au nombre des théologiens dont la doctrine devait servir de norme à ceux qui postulaient les charges ecclésiastiques, et l'empereur le choisit, en 385, pour prononcer l'oraison funèbre de l'impératrice Placille. Il mourut après 394.

On loue chez lui l'abondance du style et la richesse d'imagination, mais ce sont des qualités dont il abuse quelquefois; il s'abandonne à un luxe souvent déplacé de comparaisons, de descriptions et d'allégories froides, parce qu'il se les commande. « Il est, dit Villemain, mystique par le raisonnement, mais mystique sans enthousiasme, il a l'air d'appliquer les catégories d'Aristote au christianisme, à cette œuvre d'inspiration et de foi. » Il nous reste de lui un grand nombre d'ouvrages qui consistent principalement en des commentaires sur l'Écriture, des traités dogmatiques, des sermons de solennités, entre autres pour la fête de Pâque, des discours sur la prière, sur les béatitudes, des traités sur la virginité, sur la perfection chrétienne, etc., enfin des panégyriques, des oraisons funèbres, la vie de Grégoire le Thaumaturge, et quelques lettres touchant la discipline. Parmi ses traités dogmatiques, on distingue sa grande catéchèse sur la manière dont on doit instruire les juifs, les païens, les hérétiques et les persuader de la vérité de la religion catholique, et son traité contre Eunomius, le plus considérable des ouvrages qu'il a laissés. Grégoire de Nysse est celui de tous les pères de ce temps dont la doctrine se rapproche le plus de celle d'Origène.

Amphiloque mérite d'être cité après les trois docteurs de Cappadoce, dont il était à la fois le compatriote et l'ami. Il professa comme eux la rhétorique et remplit au barreau les fonctions d'avocat et de juge. Puis il se retira dans la solitude d'où il fut, en 375, appelé à l'évêché d'Icone. Il assista également au concile de Constantinople et convoqua lui-même, en 384, un concile contre les massaliens. Théodoret rapporte de lui un trait qui excite son admiration, mais sur lequel tous n'ont pas porté le même jugement. Il avait demandé plusieurs fois à l'empereur Théodose de bannir des villes tous les hérétiques et surtout les ariens, sans avoir pu l'obtenir; un jour que ce prince se trouva sur son passage, accompagné de son fils Arcadius, Amphiloque salua le père avec une sorte d'affectation, sans s'incliner devant le fils; sur le reproche que lui en fit l'empereur, il s'excusa disant qu'il ne faisait qu'imiter sa conduite envers la divinité de Jésus. Quelques doutes, au reste, se sont élevés sur l'authenticité de ce récit. Amphiloque mourut après l'an 392. Il nous reste une partie de ses ouvrages qui consistent en huit sermons, un poème sur les livres sacrés et une vie de saint Basile.

Didyme d'Alexandrie naquit en 308. Contemporain des hommes éminents dont nous venons de parler, il mérite aussi une mention spéciale. Jérôme et Rufin, ses disciples, nous apprennent qu'il perdit la vue tout jeune encore, au moment où il achevait d'apprendre à lire. Persuadé, dit Rufin, que ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu, il priait constamment le Seigneur de lui accorder en dédommagement de la vue du corps dont il l'avait privé, la lumière de l'esprit et de l'entendement. Il unissait cependant, ajoute Rufin, le travail et l'étude à la prière. Pendant les longues veilles auxquelles il s'astreignait, il écoutait attentivement ses lecteurs, et lorsque ceux-ci succombaient au sommeil, il profitait de ce temps pour ruminer en quelque sorte la nourriture intellectuelle qu'il venait de recevoir et repasser dans son esprit ce qui lui avait été lu, en sorte qu'il semblait moins l'avoir écouté, que l'avoir inscrit sur les pages de son cœur. Ce fut ainsi qu'il étudia avec succès la philosophie, la rhétorique, la musique, la géométrie, mais plus particulièrement la théologie, et mérita d'être choisi pour enseigner à l'école d'Alexandrie, comme le plus habile des docteurs de son temps. Aussi forma-t-il un grand nombre de disciples. Il se distinguait par la facilité de son élocution, l'agrément de son débit,

sa sagacité surprenante, sa promptitude à répondre à toutes les questions sur l'Écriture et à tous les arguments de ses adversaires. C'est à lui que le solitaire saint Antoine, lors de sa visite à Alexandrie, adressa cette belle consolation : « Ne t'afflige point, ô Didyme, d'être privé des yeux de la chair, car s'il te manque, en effet, cet organe dont de vils animaux sont pourvus, réjouis-toi d'avoir, ainsi que les anges, les yeux de l'âme pour contempler ton Dieu et recevoir les lumières de la divine science. » Il n'occupa cependant qu'un rang subalterne dans le catalogue des écrivains de son siècle.

Ses ouvrages consistent surtout en commentaires sur diverses parties de l'Écriture sainte, puis en traités dogmatiques parmi lesquels un livre sur le Saint-Esprit traduit par Jérôme, une interprétation et une apologie du livre « des principes » d'Origène, dont il fut dans son siècle le disciple le plus dévoué. Aussi partagea-t-il sa condamnation prononcée par le Vme concile œcuménique. Il nous reste encore sous son nom des commentaires latins sur les épîtres catholiques et un petit ouvrage contre les manichéens.

Astérius, évêque d'Amasée, ville du Pont, resté presque inconnu jusqu'au XVIIme siècle où Phil. Rubens, frère du célèbre peintre, publia cinq de ses sermons, est digne cependant, comme orateur chrétien, d'être placé presque au niveau des grands docteurs de Cappadoce. On ne sait s'il était natif d'Antioche, ou s'il y avait été seulement élevé. Il fleurit dans la dernière moitié du IVme siècle et commença à prêcher peu après le règne de Julien. Il avait eu pour maître d'éloquence un esclave scythe affranchi à Antioche, dont la science était fort admirée des Grecs et des Romains. C'est sous sa direction qu'il avait acquis cette diction claire et noble qui distingue ses discours; il avait lu d'ailleurs les harangues classiques des Grecs et s'était formé par des exercices oratoires. Il raconte lui-même qu'un jour, se reposant dans une église, il y avait lu avec passion une harangue de Démosthène. Plus tard, il s'était voué, selon la coutume des étudiants de ce temps, à la profession d'avocat, mais il la quitta probablement vers l'an 378 et fut élevé à l'évêché d'Amasée. Son zèle et ses vertus lui valurent le surnom de Philarète, il mourut dans un âge avancé, vers l'an 410. Selon Photius, il fut un écrivain fécond; mais nous ne possédons de lui d'œuvres parfaitement authentiques que les cinq homélies publiées en 1615, le

mauvais riche et Lazare, l'avarice etc., cinq discours plus étendus publiés par Combefis et neuf fragments d'autres homélies. On lui en a encore attribué dont l'authenticité est plus douteuse. Il se présente à nous comme un digne précurseur de Chrysostome dont les discours, comme les siens, ont une tendance éminemment pratique. Il censure avec sévérité les vices de son temps, en particulier, le luxe, l'avarice, les dissolutions païennes; il a du mordant, du trait, souvent de la profondeur, il sait, par des moyens très simples, réveiller dans l'âme les sentiments naturels et agir sur elle par de vives peintures des caractères : il a même, dans quelques-uns de ses panégyriques, de la pompe et de l'éclat.

L'Égypte compta vers ce temps-là plusieurs écrivains du nom de Macarios, très commun chez les moines de ce pays. On remarque parmi eux Macarios l'Ancien, puis Macarios le Grand, du monastère de Sketis, auteur de plusieurs ouvrages ascétiques; enfin, Macarios le Jeune qui occupa le poste d'archimandrite de Nitrie. Ces deux derniers fleurirent vers l'an 373. Rufin qui les avait visités dans le désert, nous parle avec admiration de la simplicité de leur vie et de la sincérité de leur vocation[1].

Avant d'en venir à Chrysostome dont le nom, à si juste titre, marque en orient l'apogée de l'éloquence chrétienne, nous rencontrons un nouveau groupe de trois théologiens dont le premier fut son maître, sinon pour le talent, du moins pour le caractère et la science, et les deux autres, à leur honte, ses adversaires les plus acharnés. Nous voulons parler de Diodore, puis d'Épiphane et de Théophile.

Diodore de Tarse, issu d'une noble famille et élève de l'école de théologie d'Antioche, fut d'abord, comme archimandrite de cette ville, à la tête d'un assez grand nombre de religieux. Promu ensuite à la prêtrise, il lutta courageusement sous Valens contre la domination arienne. Quand Mélétius, évêque d'Antioche, eut été replacé sur son siège, en 378, il fut nommé par lui évêque de Tarse[2] et assista en cette qualité au concile de Constantinople, en 381. On ne sait précisément combien de temps il remplit les fonctions épiscopales, mais il

[1] Rufin, XI, 8.
[2] Théodoret, V, 4.

était déjà remplacé à Tarse en 394, et c'est probablement l'époque de sa mort. C'était un homme fort instruit, et, comme tous les docteurs de l'école d'Antioche, très versé dans l'interprétation des Écritures. Photius loue son jugement et la pureté de son style. Il composa environ soixante ouvrages dogmatiques et critiques dont le principal était dirigé contre les apollinaristes. Il ne nous en reste que des fragments; la plupart sont entièrement perdus. L'Église de son temps lui reprocha quelques hérésies, mais ce qui nuisit surtout à sa réputation, ce fut le parti que les nestoriens tirèrent de ses ouvrages pour soutenir leur doctrine christologique.

Épiphane, évêque de Constantia, dans l'île de Chypre, vit le jour vers l'an 310, à Besanduk, petit bourg, près d'Eleutheropolis, en Palestine. Il était né, dit-on, de parents juifs. Orphelin dès l'enfance, il fut élevé par un docteur de la Loi qui l'avait recueilli dans sa maison; mais converti par Hilarion dès l'âge de vingt ans, il embrassa le monachisme à son exemple, visita avec enthousiasme les couvents de l'Égypte, et, de retour en Palestine, n'eut rien de plus pressé que de fonder lui-même près de son lieu de naissance, un monastère qu'il dirigea pendant plus de trente ans. Ce fut là qu'il fut consacré prêtre, et que, sous les règnes de Constance et de Valens, il se signala dans la lutte contre l'arianisme. L'an 367, sur la recommandation d'Hilarion, il fut nommé par l'assemblée des évêques de l'île de Chypre, évêque de Constantia ou Salamine, leur métropole, sans renoncer pour cela au genre de vie qu'il avait suivi dans son monastère, jusqu'à ce qu'il se sentît trop faible pour en supporter plus longtemps l'extrême austérité.

Pendant les trente-six ans qu'il exerça les fonctions épiscopales, sa réputation ne cessa de s'étendre. De tous côtés on le consultait sur les controverses du temps, on s'appuyait sur son autorité, et c'est ainsi que de plus en plus il se trouva engagé dans les luttes ecclésiastiques et théologiques de ce siècle. Vers l'an 376, il se rendit au concile d'Antioche, pour terminer les différends causés par la doctrine d'Apollinaire. En 382, sur l'invitation de Théodose, il assista au concile de Rome, assemblé pour aviser aux moyens d'apaiser le schisme mélétien; c'est là qu'il rencontra saint Jérôme, et se lia d'amitié avec l'illustre veuve Paula, l'une des fondatrices de la vie monastique en occident. Mais Épiphane considéra toujours comme sa principale vocation la

lutte contre l'hérésie; ce fut là le grand but de ses études et de ses voyages. Dès l'an 374, il adressa aux moines d'orient sous le titre *d'ancre* (ἀγκυρωτὸς λόγος), un long traité destiné à affermir leur foi par la réfutation des objections des hérétiques. Deux ans plus tard, sur la demande de deux archimandrites, il entreprit sous le titre de *panarion* (boîte de remèdes contre la morsure des serpents), un ouvrage bien plus considérable encore. Remontant, pour trouver l'origine de l'erreur, jusqu'aux premiers âges du monde, il décrit et combat quatre-vingts hérésies dont vingt antérieures à l'ère chrétienne. Parmi ces dernières, il en désigne cinq en particulier comme les sources d'où sont découlées toutes les autres : ce sont le barbarisme ou l'idolâtrie depuis Adam jusqu'à Noé, le scythisme ou l'idolâtrie depuis Noé jusqu'à la tour de Babel, l'hellénisme, le judaïsme et le samaritanisme. Il les désigne ainsi par allusion à ces mots de saint Paul : « En Christ, il n'y a ni barbare, ni scythe, ni grec, ni juif [1]. » Quant aux soixante hérésies postérieures à Jésus-Christ, il n'établit entre elles aucune classification semblable; il les décrit l'une après l'autre dans l'ordre à peu près chronologique, en commençant par les simoniens et finissant par les massaliens. Cet ouvrage, sur lequel repose principalement dans l'Église catholique la réputation d'Épiphane, a exigé sans doute de sa part beaucoup d'érudition, de lecture et de travail; il a fourni à la science de nombreux matériaux pour l'histoire des dogmes et des controverses; mais ces matériaux auraient pour nous plus de prix s'il en eût fait un choix plus judicieux, s'il les eût disposés dans un meilleur ordre, s'il eût exercé sur les faits qu'il raconte une critique plus sévère, s'il eût moins cédé contre certains auteurs à d'aveugles préventions, si enfin il ne régnait dans son ouvrage un ton de polémique acerbe et monotone qui inspire peu de confiance en son impartialité. Épiphane est un des hommes de son siècle dont le monachisme paraît avoir le plus aigri le cœur et rétréci l'intelligence.

Les hérésies contre lesquelles il se déchaîne avec le plus de violence, sont celles d'Arius et d'Origène qu'il désigne partout comme le père de l'arianisme. Dans le couvent d'Égypte où il avait fait sa première éducation monastique, le nom et les écrits d'Origène étaient en abomination, depuis que Pachôme avait, sous peine des plus rigoureux ana-

[1] *Col.*, III, 11.

thèmes, défendu à ses moines de les lire, et même de communiquer avec ceux qui les liraient. Épiphane les lut néanmoins d'un bout à l'autre, au nombre de six mille, à ce qu'il dit, mais ce fut pour les combattre à outrance et en déclarant que « parlant cinq langues, il les décrierait chez tous les peuples et dans toutes les langues de l'Univers. »

Nous verrons que ce ne fut point là une vaine bravade, et que malgré son grand âge, il alla combattre avec une ardeur passionnée l'origénisme, à Jérusalem, d'abord contre Jean, patriarche de cette ville, puis à Constantinople, où Théophile, patriarche d'Alexandrie, l'appela dans le même but. Il mourut en 403, sur le vaisseau qui le ramenait à Salamine.

Outre les ouvrages d'Épiphane déjà cités, on a de lui un traité sur les poids et les mesures, mentionnés dans l'Écriture sainte, mêlé de longues digressions sur les versions de l'Ancien Testament, un traité allégorique sur les douze pierres précieuses du vêtement d'Aaron, et un commentaire mystique sur le cantique des cantiques. De plus, on a recueilli sous son nom des homélies, dont quelques-unes assez remarquables, mais l'authenticité en est fort contestée [1].

THÉOPHILE d'Alexandrie, qui figura aussi dans la controverse origéniste, tristement célèbre comme évêque, l'est fort médiocrement comme écrivain. Il fut mis à la tête de l'église d'Alexandrie, en 385, après la mort de Timothée. Nous avons déjà mentionné la rigueur qu'il déploya contre les païens de cette ville. Nous parlerons ailleurs de sa conduite mêlée de violence et de lâcheté dans la controverse sur l'origénisme, et des procédés perfides que l'envie lui suggéra pour faire condamner Chrysostome à la destitution et à l'exil. Il mourut à Alexandrie l'an 412. On a conservé quelques fragments de son traité contre Origène, de son livre sur le Cycle Pascal, adressé à Théodose, de son Épître à Porphyre, évêque d'Antioche, trois de ses Épîtres Pascales, traduites par Jérôme, des fragments de la cinquième et de la sixième, puis ses épîtres à Épiphane et à Chrysostome; mais on a perdu complètement plusieurs de ses autres ouvrages, celui sur les saints mystères ou sur les vases sacrés de l'Église de Dieu, son épître synodale contre Origène et ses trois livres sur la foi.

[1] Hase, *Journal des savants*, mars 1863.

Jean, surnommé plus tard CHRYSOSTOME, naquit à Antioche, l'an 347. Peu de temps après sa naissance, il perdit son père qui servait comme général dans les troupes impériales, et resta sous la tutelle d'Anthuse, sa mère. Celle-ci, veuve dès l'âge de vingt ans, voulut demeurer fidèle à la mémoire de son époux, et se consacrer tout entière à l'éducation de ses enfants. Elle refusa obstinément toutes les propositions de mariage qui lui furent adressées, et déploya dans une position difficile des vertus qui arrachèrent au païen Libanius ce cri d'admiration si connu : « Quelles femmes merveilleuses se trouvent chez ces chrétiens ! »

Grâce à l'éducation qu'il reçut d'elle, Jean montra dès son bas âge les dispositions les plus heureuses, une extrême envie de s'instruire, l'horreur pour toute espèce d'injustice, et une invariable sincérité. Initié par sa mère dans les principes du christianisme et dans la connaissance des Écritures, il étudia aussi avec soin les sciences profanes, la philosophie sous Andragathus, et pendant près de quatre ans, la rhétorique, sous Libanius, auquel il eut pour sa carrière oratoire des obligations qu'il ne chercha jamais à dissimuler. Sous la direction de ce rhéteur, il s'exerça dans les déclamations alors si fort à la mode, composa entre autres un éloge des empereurs qui fut très admiré de son maître, et qui lui fit présager l'avenir le plus brillant dans le barreau et dans les hautes dignités civiles. Libanius avait peut-être espéré un moment, par l'attrait des muses, le ramener au paganisme, mais il ne tarda pas à perdre cet espoir ; et bien longtemps après, sur son lit de mort, ses amis lui demandant par qui il désirait être remplacé dans son école, il répondit : « C'eût été par Jean, si les chrétiens ne nous l'eussent enlevé. »

Jean, avec son âme sérieuse, et son caractère passionné pour les grandes choses, se sentit en effet toujours moins de goût pour les frivoles exercices de la rhétorique de son temps. Il se lassa également du barreau et de toute espèce de carrière publique à cause des injustices qu'on était exposé à y commettre, et de l'atmosphère de passions où il fallait se condamner à vivre. L'exemple d'un de ses condisciples l'engagea à se vouer à une existence plus retirée et plus tranquille. Depuis ce moment (il avait vingt ans alors), la lecture de l'Écriture sainte et la fréquentation du culte devinrent ses occupations favorites ; il réforma son genre de vie, renonça au théâtre pour lequel il avait eu jusqu'alors une sorte de passion, et engagea ses amis, Théodore et Maxime, à

suivre son exemple. Il s'instruisit avec eux dans la doctrine chrétienne, sous la direction de Cartérius et de Diodore de Tarse. Mélétius, alors évêque d'Antioche, ne tarda pas à distinguer le mérite de Jean, lui conféra le baptême, et le nomma lecteur dans son église.

Jean ne se contentait point cependant de cette facile préparation. Il voulut accomplir le projet de retraite austère qu'il avait formé avec l'un de ses condisciples. Sa mère Anthuse réussit, pendant sa vie, à force de prières et de larmes, à le détourner de ce projet. Mais au bout de quelque temps, l'ayant perdue, et fatigué des instances qu'on faisait auprès de lui pour le déterminer à accepter l'épiscopat, il se retira, l'an 374, chez les solitaires qui habitaient les montagnes voisines d'Antioche, passa quatre ans parmi eux et deux autres années seul dans une caverne dont il avait fait sa demeure. Ce fut pendant cette retraite, surtout consacrée à l'étude et à la méditation, qu'il composa plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels on remarque ses traités de la circoncision du cœur, contre les détracteurs de la vie monastique, et surtout son traité du sacerdoce dans lequel, traçant de ce saint ministère l'idéal le plus élevé, il se justifiait de n'avoir pas osé s'en laisser revêtir.

Les austérités du désert finirent par altérer sa constitution. Il lui fallut revenir à Antioche, où Mélétius, en 380, lui conféra les fonctions de diacre. Pendant cette nouvelle période, il composa quelques autres écrits, ses livres sur la Providence, sur le paganisme, son exhortation à l'ascète Stagirius, moine qu'il avait connu dans le désert et qui se croyait tenté par les démons.

Mélétius mourut en 381, et l'on a vu que par l'obstination des orientaux, sa mort ne mit point fin au schisme qui avait éclaté à son occasion, mais que l'église d'Antioche resta divisée entre Paulin et Flavien, que les orientaux nommèrent pour successeur à Mélétius. Jean ne voulut se ranger ni dans l'un ni dans l'autre parti, mais rester indépendant, résolu à servir l'Église tout entière. Six ans après, Flavien l'éleva à la prêtrise, et connaissant l'éminence de ses talents oratoires, lui confia le ministère de la prédication. Jean avait alors quarante ans. On sait qu'à cette époque les évêques étaient presque seuls chargés de cet office dans l'église cathédrale ; par conséquent, il n'avait eu jusque là que rarement l'occasion de s'exercer dans la grande prédication ; d'ailleurs sa modestie et la haute idée qu'il se formait de l'importance de cette fonction l'en eussent éloigné longtemps encore. Mais une fois

qu'il s'y vit sérieusement appelé, il la remplit avec tout le dévouement dont il était capable, et avec une supériorité dont peu de prédicateurs ont jamais approché. Flavien venait ordinairement l'entendre, et montait quelquefois en chaire après lui. Sa prédication attirait à l'église un immense concours, non de chrétiens seulement, mais encore de païens et de juifs. Des sophistes et des rhéteurs venaient même l'écouter quelquefois.

Durant les douze années qu'il remplit les fonctions de prédicateur à Antioche, il composa un nombre considérable d'homélies dont, malgré tout ce qui nous en reste, nous sommes loin sans doute de posséder la plus grande partie. Les plus célèbres d'entre elles sont celles qu'il prononça en 387, à l'occasion de la sédition des habitants d'Antioche. On se rappelle [1] les rudes châtiments dont fut frappée la ville rebelle, en attendant la ruine totale dont elle était menacée. Une terreur profonde y régnait. Chrysostome en profita pour porter le peuple à des sentiments de repentir capables de fléchir le courroux du monarque, et surtout pour travailler à la réforme des mœurs de cette voluptueuse capitale. Pendant que le patriarche Flavien se rendait à la cour pour intercéder en sa faveur, Chrysostome occupait la chaire presque tous les jours, et après avoir transmis aux habitants consternés les nouvelles qu'il recevait de Constantinople, il déployait son éloquence contre quelques-uns de leurs vices dominants, leur montrant en perspective, comme récompense de leur régénération, le pardon de l'empereur. Il eut enfin la joie de leur annoncer dans son vingtième discours la grâce que Flavien venait d'obtenir.

Chrysostome n'eût jamais songé à quitter une église qui lui était chère et où sa parole avait déjà produit tant de bien, s'il n'eût été élevé par surprise et presque de force à un poste plus éminent. Nectaire, patriarche de Constantinople, mourut en 397. Pour couper court à toutes les brigues, le clergé pria Arcadius d'en désigner lui-même le successeur, et l'eunuque Eutrope, fort accrédité auprès de ce prince, recommanda à son choix Chrysostome, qu'il avait eu l'occasion de connaître en Syrie, et dont il pensait que le crédit lui serait peut-être utile un jour. Comme on craignait un refus de sa part, on l'attira sous quelque prétexte à un rendez-vous hors de la ville ; là, il

[1] Voy. ci-dessus, p. 103.

trouva un officier de l'empereur, chargé de le conduire à Constantinople, où sa nomination lui fut annoncée, et où Théophile d'Alexandrie, assisté d'une assemblée d'évêques, le revêtit de l'autorité patriarcale.

Chrysostome, assurément, possédait toutes les qualités qui pouvaient l'en rendre digne, mais non pas celles qu'il lui eût fallu pour l'exercer paisiblement. Socrate, qui semble l'avoir assez impartialement jugé, observe[1] que son amour extrême pour l'ordre et la discipline rendait parfois son humeur difficile, et le faisait taxer de hauteur par ceux qui ne le connaissaient pas intimement, qu'irréprochable dans ses mœurs et intrépide dans son zèle, il marchait à son but sans tergiversation. Avec un tel caractère, secondé par les dons de l'éloquence, on devient facilement un grand prédicateur, mais non pas un évêque de cour. Il s'attira bientôt de vives inimitiés parmi les grands dont il censurait sans ménagement la tyrannie et les mœurs dissolues. De la part du peuple, au contraire, il fut l'objet d'une sorte d'idolâtrie, non qu'il s'en fît jamais le complaisant ni le flatteur, mais parce que, même dans ses réprimandes, il se montrait animé d'une affection toute paternelle, et que, plein de commisération pour les indigents, il leur consacrait la plus grande partie des revenus de son église, et fondait dans la capitale et les principales villes de son diocèse, des hospices ouverts à toutes les classes de malheureux.

De cette popularité dont il jouissait, Chrysostome fit le plus noble usage, en sauvant des fureurs de la multitude bien des hommes d'un haut rang, menacés d'en devenir les victimes. Nous avons raconté ailleurs comment Eutrope fut un des premiers à profiter de cet appui, et, dans la suite, lorsque Gaïnas[2], chef de la troupe gothique, abusant à son tour de la faveur impériale, osa demander la tête des principaux officiers de l'armée qui lui étaient suspects, et les fit amener dans son camp, Chrysostome intervint encore et réussit à les sauver.

Après avoir couvert de sa protection tant d'infortunés, Chrysostome se trouva bientôt lui-même en butte aux traits envenimés de la haine et de l'envie. Ses premières disgrâces lui furent suscitées par un évêque étranger, nommé Sévérien, qui profita de son absence momentanée pour capter à ses dépens les bonnes grâces de l'impératrice, séduire le peuple par sa faconde oratoire et qui, même après le retour du patriar-

[1] Socrate, VI, 3.
[2] Zosime, V, 10.

che, saisit toutes les occasions pour nuire à son crédit. Mais ce furent là des blessures légères en comparaison de ce qu'il eut à souffrir des contre-coups de la controverse origéniste [1] dont nous parlerons plus tard.

Nous verrons que certains moines égyptiens, réputés sectateurs d'Origène, persécutés sous ce prétexte par Théophile, évêque d'Alexandrie, s'étant rendus à Constantinople pour plaider eux-mêmes leur cause, avaient obtenu de l'empereur un ordre qui mandait leur évêque dans la capitale, pour rendre compte de sa conduite à leur égard. Théophile, auprès de qui Chrysostome avait inutilement intercédé en leur faveur, ne voulut voir dans l'ordre impérial que le résultat de méchantes manœuvres de sa part. Il nourrissait dès longtemps une haine profonde contre les patriarches de Constantinople dont le siège avait été élevé au préjudice du sien ; il était, de plus, personnellement ennemi de Chrysostome dont la réputation lui faisait ombrage, que malgré ses intrigues il n'avait pu écarter du patriarcat, et qu'à sa grande mortification, il avait dû, à raison de son rang, consacrer lui-même.

Mandé à Constantinople en accusé, il affecta de s'y rendre (403) en accusateur et en juge, suivi d'un grand nombre d'évêques, de religieux et d'une cohorte de mariniers qu'il avait amenés d'Alexandrie pour lui servir au besoin de satellites. Toutefois, il ne jugea pas encore prudent de se livrer dans la capitale même à ses procédés violents contre Chrysostome, qu'il savait entouré de toute l'affection de son troupeau. Mais, sous le prétexte de sévir contre l'origénisme, il réussit à rassembler dans un faubourg de Chalcédoine, nommé le Chêne, un concile composé d'évêques de son parti. Là même, bien qu'appuyé par l'évêque de cette ville et par Épiphane qui s'était empressé d'accourir à son appel, il ne fit aucune mention des écrits d'Origène, se contenta d'un simple témoignage de regret qu'il obtint des moines origénistes. Ce fut contre Chrysostome qu'il tourna toute son animosité ; encore laissa-t-il de côté l'accusation d'hérésie qu'il craignait sans doute de ne pouvoir suffisamment établir, et lui imputa des faits d'une autre nature, les uns entièrement controuvés, les autres indignement travestis [2].

Chrysostome, par amour pour la simplicité apostolique, et peut-être

[1] Théodoret, V, 33.
[2] Sozomène, VIII, 17.

aussi par raison de santé, avait l'habitude de manger seul à une table des plus frugales. Ses ennemis en prirent occasion pour l'accuser de manquer aux devoirs de l'hospitalité, et prétendirent qu'il profitait de sa solitude pour se livrer aux excès d'un appétit déréglé. On tira aussi parti de quelques actes de sévérité épiscopale dans lesquels le vertueux prélat n'avait pas toujours observé strictement les règles de la discipline; enfin, on l'accusa d'avoir, dans un de ses discours, paru désigner l'impératrice Eudoxie sous le nom de Jésabel, ce qui constituait le crime capital de lèse-majesté. Les chefs d'accusation étaient au nombre de vingt-neuf. Pendant que l'assemblée délibérait, Chrysostome, entouré de son troupeau et des évêques ses partisans, cherchait d'avance à les consoler de la perte dont ils se voyaient menacés. « Que puis-je craindre, leur disait-il ? Serait-ce la mort ? Mais vous savez que Christ est ma vie et que la mort me serait un gain. Serait-ce l'exil ? Mais toute la terre n'est-elle pas au Seigneur? Serait-ce la perte des biens ? Mais nous n'avons rien apporté dans ce monde et nous n'en pouvons rien emporter. Ainsi toutes les terreurs du monde sont méprisables à mes yeux, et je me ris de tous ses biens : je ne crains pas la pauvreté, je ne souhaite pas la richesse, je ne redoute pas la mort et je ne veux vivre que pour le salut de vos âmes. »

Après divers incidents, le concile prononça solennellement la déposition du patriarche, qui fut enlevé de nuit, jeté sur un navire et emmené en exil sur les côtes de Bithynie. Le matin, à la nouvelle de ce qui venait de se passer, la fureur du peuple ne connut plus de bornes ; il redemanda à grands cris son évêque, fit retentir de ses clameurs les églises, les places publiques et jusqu'aux abords du palais impérial. Théophile osa néanmoins se rendre à Constantinople et paraître avec son cortège dans la cathédrale, où Sévérien se répandit en injures contre Chrysostome, soutenant qu'il avait mérité son sort. La foule aussitôt interrompit l'orateur, chassa les deux prélats et massacra impitoyablement les mariniers et la plupart des religieux de la suite de Théophile, qui lui-même dut s'embarquer aussitôt malgré les rigueurs de l'hiver [1]. Pendant la nuit suivante, un tremblement de terre qui fut ressenti à Constantinople parut un signe manifeste de l'intervention du ciel en faveur du patriarche. L'impératrice épouvantée conjura Arcadius de le

[1] Sozomène, VIII, 18.

rappeler immédiatement. On lui envoya messages sur messages pour hâter son retour. Dès son arrivée, le Bosphore se couvrit d'une multitude de barques qui voguèrent à sa rencontre. Sa rentrée à Constantinople fut un véritable triomphe ; la foule qui l'accompagnait en chantant des cantiques le ramena jusqu'à l'église de Sainte-Sophie où, malgré sa résistance, il fut contraint de prendre la parole. C'est alors qu'en proie à la plus vive émotion, il s'écria : « Que dirai-je? Quel discours tiendrai-je? Béni soit le Seigneur! C'est ce que j'ai dit à mon départ, c'est ce que je dis encore à mon retour. Vous vous rappelez que je vous citai l'exemple de Job, et que je vous exhortai à dire comme lui : Gloire soit à Dieu en toutes choses ! C'est le gage que je vous laissai, ce sont aussi mes actions de grâces en vous revoyant. Gloire à Dieu en toutes choses ! Les situations sont différentes, l'hymne de reconnaissance est le même. Exilé, je lui rendais grâces ; rappelé, je le bénis encore..... Le courage du pilote n'a été ni amolli par le calme, ni submergé par la tempête. Béni soit le Dieu qui a permis l'orage. Béni soit encore le Dieu qui l'a calmé. »

Chrysostome se hâta de demander la convocation d'un concile destiné à révoquer la sentence prononcée contre lui. On lui en fit la promesse et l'empereur donna pour cela des ordres exprès; mais, pendant le délai nécessaire, les choses eurent le temps de changer de face et l'imprudence du patriarche favorisant la perfidie de ses adversaires, un nouvel orage ne tarda pas à éclater contre lui.

Devant le palais du sénat, tout près de l'église cathédrale, une statue d'argent venait d'être élevée en l'honneur d'Eudoxie. Pendant la fête qui en accompagna la dédicace, et qui se trouva coïncider avec une des solennités chrétiennes, la populace se livra aux réjouissances bruyantes et à demi païennes, encore usitées en pareille occasion, à tel point que le service divin en fut troublé. Chrysostome, cédant à l'impétuosité de son zèle, tonna en chaire contre de tels abus et blâma vivement ces jeux empreints d'idolâtrie. Ses réprimandes, sans doute exagérées à dessein, furent rapportées à l'impératrice qui crut y voir des allusions blessantes à sa personne. Chrysostome, alors, à ce qu'on raconte, instruit des nouvelles manœuvres qui s'ourdissaient contre lui, osa, dans un discours prononcé vraisemblablement le jour de la fête de Jean-Baptiste, débuter par ces mots : « Hérodiade entre de nouveau en fureur, Hérodiade recommence à danser, elle demande

encore une fois la tête de Jean[1]. » Depuis ce moment, la perte du patriarche fut résolue. Arcadius convoqua le même concile qui l'avait déjà condamné, et à l'instigation de Théophile qui n'osa pas reparaître à Constantinople, mais qui, d'Alexandrie, dirigea toute la procédure, il fut déposé de la dignité patriarcale, en vertu d'un canon du concile de l'an 341 qui déclarait déchu de son siège tout évêque qui s'y ferait réinstaller sans l'aveu d'un concile.

Il fut arrêté que Chrysostome serait éloigné avant la Pâque qui allait bientôt se célébrer et, en attendant, on lui ferma la chaire et on le consigna dans son palais. Mais le peuple, désertant les églises, s'assembla en foule la veille de Pâque dans les bains publics où le patriarche se disposait à baptiser un grand nombre de ses catéchumènes. Tout à coup, sur l'ordre de la cour, des troupes de la garde gothique accoururent les armes à la main. Des prêtres furent cruellement frappés, des fidèles blessés, des femmes prêtes à recevoir le baptême furent outragées par les soldats, l'autel et les fonts baptismaux furent teints de sang. Les néophytes, encore revêtus de leurs habits blancs, s'enfuirent en désordre dans la campagne où ils furent poursuivis, de nouvelles violences furent commises, des prêtres et des diacres furent saisis et jetés en prison. La persécution continua pendant tout l'intervalle de la Pâque à la Pentecôte, et malgré le peuple qui veillait jour et nuit aux portes du palais patriarcal, Chrysostome fut en butte à mille offenses et faillit même être assassiné.

Enfin, au mois de juin, l'empereur le somma de se rendre au lieu de son exil. « Toute la terre est au Seigneur, répondit-il, je le trouverai où que ce soit qu'on me relègue. » Et comme il craignait que le jour de son départ un conflit sanglant n'éclatât entre les citoyens et les soldats, il fit tenir son cheval prêt devant la porte de l'église, du côté de l'occident, sortit à la dérobée par la porte de l'orient, et s'embarqua pour Nicée où il arriva en juin 404. De Nicée, on le transporta à Cucuse, méchante bourgade aux extrémités de l'Arménie ; pendant la route, il eut beaucoup à souffrir de la brutalité de ses gardiens qui, malgré son état de faiblesse, le forçaient à marcher jusque bien avant dans la nuit ; mais il fut reçu avec humanité et de touchantes démonstrations de respect par le peuple et l'évêque de Cucuse. Bientôt cepen-

[1] Sozomène, VIII.

dant les invasions des Isauriens, peuplade barbare qui ravageait le pays, le forcèrent à chercher un refuge dans une forteresse bâtie sur le mont Taurus ; il n'y fut pas même en sûreté et la famine y vint bientôt exercer ses ravages, mais en même temps, elle lui fournit l'occasion de déployer son ardente charité. Malgré les maux qui l'accablaient, il trouva le moyen de soulager les familles les plus misérables, en partageant avec elles les secours que lui faisaient parvenir quelques évêques de son parti. Il continua aussi ses travaux apostoliques, en envoyant des missionnaires chez les Goths et chez les païens de la Phénicie. Il ne cessa non plus d'entretenir avec ses amis de Constantinople et d'Antioche une active correspondance que nous possédons presque en entier. On vante avec raison plusieurs de ses lettres écrites du lieu de son exil, celles, en particulier, qu'il adressa à la vertueuse Olympiade, veuve du préfet de Constantinople, où se trouve une vive peinture de ses souffrances, mais où ne percent nulle part des traces de haine ni de découragement.

Tant de vertus, au milieu de tant d'épreuves, excitaient pour le patriarche déchu un intérêt profond. Des dames de haute naissance venaient sous divers déguisements le consoler et le servir. Le moine saint Nil, l'empereur Honorius lui-même sollicitèrent sa grâce. Le pape Innocent, instruit de toute l'affaire par les amis de Chrysostome et par lui-même, lui écrivit une lettre affectueuse et blâma sévèrement les procédés de Théophile [1], mais rien ne pouvait apaiser ni cet ambitieux prélat, ni l'implacable Eudoxie. Acacius, successeur de Chrysostome, obtint une loi contre ceux qui refusaient d'entrer en communion avec lui. On les chassait de l'église, on les dépouillait de leurs biens et de leurs dignités. Plusieurs riches se soumirent, mais d'autres s'exilèrent pour rester fidèles à leur ancien évêque ; d'autres s'assemblaient dans la campagne des environs de Constantinople. Tous ces hommages rendus au saint patriarche ne firent qu'irriter la haine de ses persécuteurs : ils obtinrent un nouvel arrêt de la cour pour le faire transporter à Pytionte, lieu désert sur les bords de l'Euxin. Comme le Sauveur entre les deux brigands, il fut confié à deux soldats dont l'un usait de quelques ménagements envers l'illustre vieillard, mais dont l'autre pressait sa marche avec brutalité malgré la pluie ou les ardeurs du soleil. Déjà

[1] Mansi, t. III, 1095.

consumé par ses travaux et ses austérités, il ne put achever ce pénible voyage. Après trois mois de fatigue, il s'arrêta près de Comane, bourgade du Pont, et sentant sa fin prochaine, il distribua aux pauvres le peu qui lui restait, participa à l'eucharistie, puis, après avoir prononcé cette prière qu'il avait toujours à la bouche et dans le cœur : « Gloire à Dieu en toutes choses ! » il expira tranquillement.

Sa mort excita plutôt qu'elle ne découragea le zèle de ses partisans. Connus sous le nom de « Johannites, » ils demeurèrent séparés de l'Église et continuèrent à tenir leurs assemblées où ils recevaient les sacrements de la main de leurs prêtres. Plusieurs fois on chercha à les disperser, et il s'ensuivit des luttes déplorables. Le schisme s'étendit de plus en plus, soutenu par la cour de Rome qui protestait toujours de l'innocence du patriarche, et ne craignait pas d'ailleurs de susciter par là quelques embarras à un siège rival. Atticus, second successeur de Chrysostome, à la sollicitation de l'empereur, réinscrivit enfin son nom dans les diptyques de l'église, et promit une amnistie générale à tous les ecclésiastiques dissidents ; par là, il restreignit considérablement le schisme. En 438, Proclus, son successeur, l'éteignit tout à fait, en faisant transporter solennellement à Constantinople, et déposer dans l'église des apôtres les restes du saint homme, mort il y avait trente et un ans. L'empereur Théodose le jeune et sa sœur assistèrent à cette cérémonie solennelle et dès lors, dit Socrate, tous ceux qui, à ce sujet, évitaient encore la communion de l'Église, s'empressèrent d'y rentrer.

Chrysostome, considéré comme écrivain, a surpassé en fécondité tous ses prédécesseurs. Outre les ouvrages de sa jeunesse, dont nous avons déjà parlé, il en a laissé plusieurs autres, ceux contre les anoméens ou ariens stricts, contre les juifs, contre les païens, contre la coutume des *subintroductæ*, d'autres sur la virginité, sur l'excellence de la vie monastique, enfin les lettres nombreuses et pleines d'éloquence, dont nous venons de faire mention. C'est surtout comme prédicateur qu'il nous reste à l'apprécier.

Dans ses nombreux discours sur les Écritures, en particulier sur les Évangiles de Matthieu et de Luc, et les épîtres de Paul, son apôtre favori, au lieu d'un aride commentaire, ou d'oiseuses spéculations sur les textes, on trouve une explication pleine de mouvement et de vie, et toujours principalement dirigée vers l'édification. Quant à ses homélies sur des textes séparés, on se tromperait si, le jugeant d'après

les célèbres orateurs du XVIIme siècle qui ont professé pour lui tant d'admiration et lui ont emprunté tant de pensées et de mouvements oratoires, on s'attendait à trouver chez lui cette pompe de style, cette savante disposition d'arguments, cette belle régularité de formes, par lesquelles ils se sont eux-mêmes distingués. On est frappé au contraire du naturel, de l'abandon, de la familiarité qui règnent dans sa prédication. On pourrait même quelquefois être tenté de l'accuser de négligence, s'il ne s'agissait de discours dont la plupart étaient improvisés. Mais tous les traits capables de fixer l'attention, tout ce qu'une intelligence élevée, mûrie et fécondée par la méditation peut inspirer de pensées originales et frappantes, toute l'autorité que prêtent à la parole une conviction profonde et un vif désir de persuader, enfin, toute l'onction d'une âme pénétrée de l'esprit de Jésus, tout cela se trouve chez Chrysostome. Ajoutons-y le charme d'un style abondant, coloré, tout empreint de poésie orientale, et nous comprendrons que Villemain l'appelle par excellence « le grec devenu chrétien, » et le signale comme « le plus beau génie de l'ancien monde. »

Après Chrysostome qui clôt la liste des grands prédicateurs grecs du IVme siècle, une des figures les plus originales et les plus intéressantes de ce temps, est celle de Synésius, évêque de Ptolémaïs. Né dans cette ville, il étudia dans les écoles païennes d'Alexandrie et s'y fit remarquer de bonne heure par ses talents dans l'éloquence, la poésie, les mathématiques et la philosophie néo-platonicienne. Dans cette dernière science, il eut pour guide la célèbre Hypatie, à qui il paya sa dette de reconnaissance dans des lettres pleines de respect et d'admiration. Il poursuivit ses études à Athènes, et de retour dans sa patrie en 397, il eut, malgré son extrême jeunesse, l'honneur d'être député par ses concitoyens auprès d'Arcadius, pour réclamer contre les vices de l'administration impériale et demander du secours contre les incursions des barbares. Il s'acquitta de sa mission avec autant de franchise que de talent. Dans son discours « sur le gouvernement, » que nous possédons encore, il caractérise avec énergie les maux de l'État, s'élève contre l'introduction des Goths dans les armées de l'empire, et l'influence toujours croissante de leurs chefs. Gaïnas jouissait encore à cette époque de toute la faveur du prince, en sorte que la mission de Synésius n'eut que peu de succès. Il parle des trois ans qu'il passa à Constantinople

comme des plus pénibles de sa vie. Il se maria bientôt après son retour, et vécut en paix dans ses riches domaines, mêlant l'étude et la culture de la poésie aux délassements de la vie champêtre. Cependant, il n'avait point puisé chez les néo-platoniciens d'injustes préventions contre le christianisme. Il était un de ceux, au contraire, pour lesquels cette philosophie semble avoir servi de transition du paganisme à la foi chrétienne. Il se décida à recevoir le baptême, et les habitants de Ptolémaïs, dont le siège épiscopal était alors vacant, le supplièrent de l'accepter. Synésius énonça franchement ses scrupules. Attaché à certaines doctrines que l'Église de son temps taxait d'hérésie, sans être pressé lui-même d'en faire parade, il déclarait ne pouvoir y renoncer; il entendait aussi rester fidèle à ses occupations et à ses récréations favorites, et, avant tout, garder la femme bien aimée qu'il venait d'épouser. Son premier mouvement fut donc de refuser la dignité qui lui était offerte. Cependant le ministère d'un prélat de ce mérite sembla pour l'Église d'un si haut prix, qu'on se hâta de lever ses scrupules, et le patriarche Théophile fut chargé de lui conférer l'ordination. Synésius continua donc de cultiver la philosophie; il aimait à désigner le sacerdoce comme un nouveau degré pour s'élever jusqu'à elle, et prenait lui-même le titre de prêtre-philosophe. Jamais il ne voulut admettre l'éternité des peines, ni la résurrection des corps. Bien que professant le dogme de la Trinité, qu'à en juger par ses hymnes, il entendait probablement à la manière de Platon, il ne voulut jamais se mêler des subtiles disputes engagées de son temps sur la personne de Jésus-Christ; il défendit hardiment contre son patriarche Théophile la mémoire de Jean Chrysostome. Enfin, il ne renonça point à la poésie, qui chez lui, revêtue d'une teinte platonicienne, se distingue surtout par son accent mélancolique et rêveur [1].

Du reste, ses goûts contemplatifs ne le détournèrent nullement des devoirs de son ministère. Par nature, homme d'imagination et de pensée, et tout en regrettant les jours paisibles qu'il avait passés dans la retraite, il sut être, quand il le fallut, homme de dévouement et d'action. Nous avons vu son zèle pastoral se signaler dans ses remontrances au gouverneur Andronicus, tyran de Cyrène, et dans l'anathème dont il le frappa lorsqu'il les vit sans effet. Son courage ne tarda pas à

[1] Voy. dans le *Journal des Savants* (octobre 1856) un choix de ses poésies traduites par Villemain.

être mis à une nouvelle épreuve. Son diocèse fut envahi par les barbares voisins de la grande Syrte, et bientôt en proie à tous les maux qu'entraînaient ces invasions. Ptolémaïs elle-même fut assiégée. Dans un de ses hymnes, Synésius a exhalé sa douleur et ses nobles résolutions. « Malheureuse Ptolémaïs, j'aurai donc été ton dernier évêque!... N'importe, je resterai à mon poste dans l'église, je placerai devant moi les vases sacrés, j'embrasserai les colonnes qui soutiennent la table sainte ; j'y resterai vivant, j'y tomberai mort. Je suis ministre de Dieu, et peut-être faut-il que je lui fasse l'oblation de ma vie; Dieu jettera quelques regards sur l'autel arrosé par le sang du pontife. » En effet, pendant que le gouverneur romain se tenait sur le rivage, prêt à fuir avec les richesses, fruits de ses extorsions, Synésius, à la tête d'une élite de jeunes gens, faisait des rondes nocturnes autour de la ville pour en écarter l'ennemi. Son courage enflamma celui des habitants de Cyrène; ils se défendirent vaillamment et, cette fois du moins, repoussèrent les barbares, qui se contentèrent de piller le reste de la province. Au reste, dans l'obscurité qui couvre l'histoire de ces temps malheureux, on ignore les circonstances et jusqu'à l'époque de sa mort. On croit cependant qu'elle eut lieu en 431.

Outre les poésies de Synésius, on a conservé de lui cent quarante-cinq lettres, la plupart pleines d'intérêt, des discours et des traités religieux ou philosophiques sur divers sujets, entre autres son traité sur les songes comme moyen de prévoir l'avenir, enfin le discours qu'il prononça lors de l'irruption des barbares en Libye.

De plus en plus cependant le génie chrétien, enté sur la civilisation grecque, se ressentait des graves atteintes qu'elle recevait de ces invasions. Lorsque les écoles tombèrent dans le déclin, les unes, comme celle d'Athènes, par le fléau de la guerre, les autres, comme celle d'Alexandrie, par le despotisme des empereurs, lorsque l'activité des théologiens se porta tout entière sur des questions d'abstruse métaphysique, et que pour faire triompher les décisions des conciles, tout libre exercice de l'intelligence fut plus que jamais comprimé, lorsqu'aux pointilleuses vétilles de la controverse vinrent se joindre les oiseuses pratiques du monachisme, les lettres sacrées en orient durent nécessairement déchoir. Ce n'est pas tant la disette d'écrivains qui s'y fait sentir : on prêche, on enseigne encore, et surtout on dispute; mais on le

fait sans originalité, sans goût, sans génie ; une dialectique diffuse et stérile remplace le généreux essor de la pensée et du sentiment religieux. Tel est le caractère que présentent en orient les lettres chrétiennes aux Vme et VIme siècles, où nous n'aurons plus à citer que peu d'écrivains de quelque renom.

Théodore de Mopsueste, né à Antioche, vers 350, étudia, comme tant d'autres chrétiens distingués, l'éloquence sous Libanius, puis embrassa de bonne heure la vie monastique. Vers l'âge de vingt ans son ardeur se ralentit, et il formait le projet de se marier, lorsque Chrysostome l'exhorta à rester fidèle à ses vœux et eut assez d'ascendant sur lui pour le rattacher à la vie religieuse. Désireux, autant l'un que l'autre, de parvenir à la perfection monastique, ils se mirent sous la direction de Carterius et de Diodore de Tarse, qui étaient à la tête de plusieurs communautés. Ils eurent à Diodore de plus grandes obligations encore, pour les salutaires directions qu'il leur donna pour l'étude de l'Écriture sainte. Théodore fut un de ceux qui s'approprièrent le plus complètement et suivirent avec le plus de hardiesse le système d'interprétation auquel ce savant les initia.

Il y avait peu d'années qu'il s'était retiré de nouveau dans le désert, lorsqu'il fut ordonné prêtre à Antioche, puis vers 392 ou 393 nommé, par le crédit de Diodore, évêque de Mopsueste, ville assez considérable de la Cilicie. Ce fut en cette qualité qu'il assista au concile de Constantinople. Théodose qui l'entendit prêcher alors, ayant eu avec lui quelques entretiens, déclara n'avoir jamais connu de théologien qu'on pût lui comparer. Photius lui-même, tout en critiquant dans son style la diffusion, le défaut d'élégance et de netteté, ne peut s'empêcher de louer la solidité de ses arguments, la justesse de ses pensées et l'heureuse application qu'il savait faire des passages de l'Écriture. Théodoret fait un magnifique éloge de ses travaux, qui furent en grand nombre ; mais, à l'exception de son commentaire sur les douze petits prophètes, et de son symbole ou exposition de la foi, il ne nous reste que de courts fragments de ses écrits. Le reste a disparu, soit caché par ses amis, soit détruit par ses adversaires. Si personne n'a contesté sa science, beaucoup ont contesté son orthodoxie. Théodoret, son disciple, vante sa lutte courageuse contre les adversaires du nestorianisme ; mais il a été signalé par plusieurs comme le père du pélagianisme, et l'indépendance, quoique toujours consciencieuse et respectueuse, de ses jugements sur

l'inspiration et l'autorité de quelques livres de l'Écriture sainte, lui a attiré des reproches nombreux. Sa mémoire fut flétrie dans le second concile de Constantinople.

On peut mettre de pair avec Théodore, THÉODORET qui joua aussi dans les controverses nestorienne et eutychienne un rôle très actif. Né également à Antioche, en 386, selon d'autres en 393, il eut pour maîtres Théodore et Chrysostome et pour condisciples Jean d'Antioche et Nestorius. Il étudia aussi les ouvrages de Diodore de Tarse. Élevé à la prêtrise, il n'abandonna point pour cela l'état religieux et distribua aux pauvres l'héritage de ses pères. En 420 ou 423 il fut nommé, à contre-cœur, évêque de Cyr, ville de Mésopotamie, située dans une contrée aride et peuplée d'habitants grossiers et superstitieux. Quoique éminemment digne d'un poste plus relevé, il se consacra tout entier à sa tâche, la remplit, de l'aveu même de ses adversaires, avec un admirable dévouement, combattit avec succès les erreurs professées dans son diocèse, et baptisa entre autres, dit-on, près de dix mille marcionites. Il administra si bien les revenus de son église qu'après en avoir assisté abondamment les pauvres, il eut encore de quoi construire à Cyr des édifices publics, des portiques, des ponts, des bains et des aqueducs. Il profita de la faveur dont il jouissait auprès de Pulchérie pour faire exempter ses concitoyens d'un tribut fort onéreux. Après les controverses nestorienne et monophysite où il fut impliqué et pendant lesquelles il eut de rudes combats à soutenir, il retourna dans son diocèse où il passa tranquillement le reste de ses jours. Il mourut en 457, mais les haines théologiques le poursuivirent encore après sa mort et le firent anathématiser un siècle après, à l'instance de Justinien, dans le Vme concile œcuménique.

Théodoret a travaillé dans plusieurs genres de littérature théologique et a réussi dans presque tous : dans l'interprétation des Écritures, dans l'histoire, la dogmatique, la controverse, l'apologétique, l'éloquence de la chaire et les ouvrages d'édification. Il a de la netteté dans ses pensées et de la pureté dans sa diction. Dans ses commentaires sur les saints livres, il recourt toujours aux explications les plus simples et les plus naturelles. Ses lettres présentent un grand intérêt et éclaircissent divers points des annales de son temps. Son histoire ecclésiastique forme, comme on l'a vu, un très utile supplément à celle des autres histo-

riens grecs. Son écrit intitulé *Philothée,* ou de la vie monastique, renferme le panégyrique de trente solitaires d'orient que lui-même avait connus. Il s'y montre un admirateur outré de l'ascétisme et narrateur trop crédule des miracles de ces religieux. Comme théologien, il a composé un traité intitulé *Eranistes* dirigé contre les monophysites, cinq livres des *Fables des hérétiques,* contenant dans les quatre premiers un sommaire de leurs dogmes, dans le cinquième un abrégé de la foi catholique en opposition à la leur, douze discours apologétiques sur la guérison des fausses opinions des païens, et remarquables par l'art et l'érudition qui s'y montrent. — Dans le même temps à peu près que Théodoret, écrivirent trois autres historiens ecclésiastiques, Socrate, Sozomène, Philostorgius que nous avons eu si souvent l'occasion de citer.

Le principal adversaire de Théodoret, ainsi que de Théodore de Mopsueste dans les controverses sur la personne de Jésus-Christ, fut CYRILLE D'ALEXANDRIE qui, après avoir passé un certain temps dans un couvent de Nitrie et accompagné, en 403, son oncle Théophile au concile du Chêne, lui succéda en 412. Il exerça lui-même une grande influence dans les conciles assemblés pour décider la question des deux natures en Christ. Il signala aussi son zèle contre les novatiens auxquels il fit enlever leurs églises, puis contre les juifs qu'il parvint à faire chasser d'Alexandrie en 405. Ce fut l'occasion de ses démêlés avec le préfet de cette ville et, par là, de sa complicité dans le meurtre d'Hypatie. Nous le verrons surtout en lutte déclarée avec Nestorius. Ses nombreux écrits eurent tous les défauts de l'école d'Alexandrie, sans en avoir les qualités. Ceux sur l'adoration en esprit et en vérité contiennent dix-sept livres, en forme de dialogues mystiques, remplis d'explications bizarres. Le même défaut se rencontre dans ses *Glaphyres* où il rapporte à Jésus-Christ et à l'Église une foule de traits du Pentateuque. Nous avons encore de lui des commentaires d'une plus grande valeur sur divers livres de l'Écriture sainte, des traités théologiques sur la Trinité, des dialogues sur le même sujet, un traité sur la foi orthodoxe adressé à Théodose et aux impératrices, des homélies pascales ou mandements de carême, froids et insignifiants, quelques discours, entre autres celui qu'il prononça dans l'église de Sainte-Marie d'Éphèse, après la condamnation de Nestorius, des lettres relatives à

l'histoire du nestorianisme, des livres contre Nestorius, un traité contre Julien l'apostat, regardé comme le meilleur de ses ouvrages, dix livres dédiés à Théodose le jeune, enfin un traité contre les anthropomorphites. Cyrille mourut en 444. Nous aurons plus tard à l'étudier tout spécialement dans l'histoire des controverses christologiques.

Isidore, prêtre de Péluse, né à une date inconnue, fleurit aussi sous Théodose le jeune. Il embrassa l'état monastique, dans lequel il persista toute sa vie, même depuis son élévation au sacerdoce. Il jouit d'une assez grande célébrité chez les Grecs pour sa piété et son éloquence, et exerça une certaine influence sur les affaires ecclésiastiques de son temps. Il ne nous reste de lui que des lettres, au nombre de près de deux mille, remarquables par leur concision, mais surtout par l'esprit et l'élégance dont elles sont empreintes. Il en a écrit sur les Livres saints, sur la doctrine, la discipline, la vie monastique, puis d'autres sur des sujets particuliers d'instruction et de piété ; plusieurs sont des épîtres d'avis ou de remontrances. Isidore loue rarement, mais toujours avec noblesse, censure avec franchise, quoique sans amertume. Il se montra fort sincère dans le blâme qu'il infligea à Cyrille à l'occasion de ses procédés envers les évêques d'orient. Il mourut vers l'an 440, en tout cas, avant 444.

Après lui, nous n'avons plus à citer, parmi les écrivains de l'Église grecque, que les six suivants :

Némésius écrivit probablement au milieu du Vme siècle. Il se retira avec son fils Théodule dans le désert du Sinaï; là il eut beaucoup à souffrir des incursions des peuplades voisines qui emmenèrent son fils en captivité, mais ne s'en attacha qu'avec plus de zèle à la vie religieuse. Il composa plusieurs traités ascétiques, entre autres son Manuel chrétien, et il écrivit du fond de sa retraite de nombreuses lettres qui font aimer le caractère de leur auteur. Ce fut moins un théologien qu'un philosophe éclectique. Il se rattache à Aristote pour la partie physique de sa doctrine et ses principes absolus sur le libre arbitre. D'un autre côté, il emprunta au néo-platonisme sa doctrine de la préexistence des âmes. Son principal ouvrage est son traité « de la nature ; » il réfuta aussi Eunomius et Apollinaire. Il mourut vers 450 ou 451.

Énée de Gaza, philosophe platonicien, élève du païen Hiéroclès, fleurit de 408 à 450. Il se convertit au christianisme et écrivit un discours sur l'immortalité de l'âme et la résurrection. Ses opinions sont platoniciennes et origénistes.

Procope de Gaza, ami d'Énée, ancien sophiste et rhéteur de Constantinople, fleurit vers l'an 527. Il fut un des premiers à composer ces collections exégétiques sur l'Écriture sainte qui acquirent plus tard tant de réputation dans l'Église grecque et où l'on rassemblait sur chaque livre et sur chaque passage les opinions des anciens commentateurs.

Zacharie de Mytilène, ancien philosophe d'Alexandrie, puis gouverneur de Béryte, fut pour ses vertus et sa science, élevé à l'évêché de Mytilène ; il assista au synode de Constantinople en 536 et mourut avant 553.

Nommons enfin Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople en 565, dont nous avons parlé comme collecteur des canons de l'Église grecque, Jean le Jeûneur, cappadocien, patriarche de Constantinople de 582 à 595, et Évagrius l'historien, laissant de côté quelques auteurs moins connus qu'il serait trop long d'énumérer.

II. PÈRES LATINS

D'après les raisons exposées plus haut, on ne doit pas s'attendre à trouver au IV[me] siècle le même éclat, la même originalité, ni, en un mot, les mêmes traits de génie et d'inspiration dans la littérature de l'Église latine que dans celle de l'Église grecque; à l'exception de quelques auteurs éminents, elle vécut principalement d'emprunts faits à celle-ci. C'est, en particulier, l'observation qu'on peut faire pour l'écrivain qui se présente à nous le premier dans l'ordre chronologique, Hilaire de Poitiers, surnommé l'Athanase de la Gaule. On ne connaît pas exactement l'année de sa naissance. Ses parents, qui étaient païens, occcupaient à Poitiers un rang distingué. Destiné au barreau ou à la magistrature, il se livra de bonne heure à l'étude de l'éloquence et prit, dit-on, pour modèle et pour guide Quintilien. Il étudia aussi la littérature grecque, mais sans parvenir à posséder suffisamment cette langue, car nous le voyons plus tard emprunter le secours d'un ami pour se faire expliquer les écrits d'Origène. Élevé dans la religion de ses pères, il y per-

sista probablement jusqu'à l'âge mûr. Dans l'espèce de confession qui ouvre son premier livre sur la Trinité, il nous apprend lui-même comment il fut amené au christianisme. Quand il avait commencé à réfléchir sur la religion, il s'était attaché d'abord à la doctrine épicurienne, qui regardait comme le souverain bien le repos dans l'abondance. Mais bientôt, le sentiment de la dignité humaine se réveillant en lui, il comprit que l'homme avait d'autres destinées que celles de la brute, et qu'il devait aspirer à une félicité plus relevée. Il la chercha dès lors dans l'étude de la vérité et fut dévoré, dit-il, d'un ardent désir de connaître Dieu. L'extravagance du culte païen, qui n'était pas dissimulée ainsi qu'en orient par les spéculations du néo-platonisme, lui montra clairement que ce n'était pas là qu'il fallait le chercher, et il errait encore dans les ténèbres, lorsqu'ouvrant par hasard l'Ancien Testament, il fut frappé de cette sublime définition de Dieu : « Je suis celui qui suis, » et de cette non moins belle parole du psalmiste : « Où irais-je loin de ton esprit ? Où fuirais-je loin de ta face ?... » A ces traits, il reconnut l'essence suprême que l'homme doit seule adorer. Le dogme de l'immortalité de l'âme, qu'il avait déjà trouvé chez les philosophes, prit dès lors à ses yeux un nouveau degré de vraisemblance. Il ne parvint cependant sur ce sujet à une certitude complète que lorsque les premiers versets de l'Évangile selon saint Jean lui eurent révélé l'apparition du Verbe de Dieu sur la terre. Alors, en méditant sur la vie et la mort de Jésus-Christ, il apprit à supporter la vie et à ne plus craindre la mort. Il reçut le baptême, à ce que l'on croit, vers l'an 350, et dès la même année il fut élevé aux fonctions d'évêque dans sa ville natale.

Hilaire, à l'époque de sa conversion, était marié et avait eu de ce mariage une fille nommée Apra. En entrant dans les ordres, il ne se sépara point de sa femme, mais vécut avec elle en ascète, et profita de tout son ascendant sur l'esprit de sa fille pour la déterminer à se vouer au célibat. Quelques années plus tard, informé dans l'exil qu'elle étai recherchée en mariage par un jeune homme qui joignait la richesse e la naissance aux dons de l'esprit et de la beauté, il lui adressa, pour l détourner de cette union, une exhortation sous forme de parabole qu nous a été conservée [1]. Son biographe Fortunatus raconte même qu pour mieux assurer à sa fille la palme de la virginité, il demanda à Die

[1] *Epist. ad Apram.*

de la retirer du monde, et fut exaucé, et que bientôt après, ayant formé le même vœu pour sa femme, il apprit de même sa mort. Devons-nous admettre chez Hilaire une telle aberration d'esprit? Ou n'est-ce point là une fiction de son trop stoïque biographe?

Dès son élévation à l'épiscopat, Hilaire se trouva engagé dans la grande controverse du temps, celle de l'arianisme. Constance, maître de l'occident aussi bien que de l'orient, y avait convoqué plusieurs conciles pour faire sanctionner par eux la condamnation d'Athanase. Hilaire prit hautement le parti de ce patriarche et ce fut alors, à ce que l'on croit, qu'il adressa à Constance[1] une première supplique en sa faveur. Cette requête, bien que respectueuse envers le prince et même modérée à l'égard des ariens, eut peu de succès auprès de l'empereur. La peine de l'exil fut prononcée contre les évêques qui refusaient de souscrire à la condamnation d'Athanase, et Hilaire ne tarda pas à être compris dans cet arrêt. Il fut, l'an 356, exilé en Phrygie.

Dans cet exil qui dura quatre ans, il continua, soit par ses actes, soit dans ses écrits, à prendre une part très vive à ces controverses et à partager les vicissitudes du parti qu'il avait embrassé. C'est alors qu'il composa son grand ouvrage *De Trinitate*, qui malgré ses défauts d'argumentation et parfois de ton et de style, jouit d'une grande réputation à cette époque; c'était le premier qui paraissait en occident à l'appui de la doctrine de Nicée. Hilaire y joignit bientôt l'histoire des conciles de Rimini et de Séleucie, tenus en 359, et qui n'avaient fait qu'envenimer la controverse qu'ils étaient destinés à pacifier. De retour de l'exil, Hilaire, à son passage à Constantinople, adressa à l'empereur en 360 une seconde supplique dont l'énergique hardiesse déplut à la cour, et le fit éloigner de la capitale. Pour lors, son indignation franchit toutes les bornes et éclata en invectives dans son écrit *contra Constantium imperatorem*. L'incroyable violence de cette philippique, où Constance était comparé à Néron et désigné comme le précurseur de l'Antechrist, a fait supposer à quelques auteurs qu'elle ne fut écrite qu'après la mort du monarque. Il est plus vraisemblable qu'écrite pendant les derniers jours du règne de Constance, elle ne put paraître qu'après sa mort. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons pas que sous ce règne Hilaire ait expié sa hardiesse par aucune nouvelle persécution.

[1] Hilaire, *ad Constantium*, lib. 1.

Remis par Julien en possession de son siège, il revint en Gaule où il s'occupa activement à reconstituer le parti orthodoxe, ainsi qu'à faciliter son union avec le parti semi-arien, qui se montrait alors disposé à se rallier. Il entra pleinement à cet égard dans les vues d'Athanase, et contribua sans doute au succès de ses mesures ; puis résolu d'enlever à l'arianisme le dernier poste qui lui restait en occident, il se rendit à Milan, défia l'évêque arien Auxence dans une dispute publique qui eut lieu devant l'empereur Valentinien. Vainqueur dans cette lutte, il n'en fut pas moins repoussé de Milan comme perturbateur de la paix, et alla finir tranquillement ses jours dans son diocèse. Il mourut probablement en 368.

Fortunatus, l'un de ses successeurs sur le siège de Poitiers, écrivit l'histoire de sa vie, accompagnée de toutes les légendes dont la superstition populaire n'avait pas tardé à l'entourer. Dans la plupart de ses écrits, Hilaire surpasse Athanase pour le talent oratoire. Il se distingua surtout par une éloquence impétueuse, qui le fit surnommer par Jérôme « le Rhône de l'éloquence latine. » Cependant il est assez inégal, et, comme le dit Jérôme lui-même, « s'il y a souvent en lui une noblesse qui approche de la vraie poésie, on le voit çà et là s'engager dans de longues périodes traînantes et obscures. »

Son orthodoxie, quoique irréprochable aux yeux des chrétiens d'occident, n'a pas laissé d'être en défaut sur quelques points. Il a paru tendre vers le docétisme, lorsque, par exemple, il ose avancer que Jésus n'avait point reçu son corps de la Vierge Marie, mais se l'était formé lui-même, que ce corps, impassible de sa nature, n'avait réellement participé à aucune des souffrances humaines, qu'au moment où il se plaignait sur la croix de l'abandon de Dieu, le Verbe n'était plus en lui, etc... propositions qui ne tendaient à rien moins qu'à contredire la doctrine catholique de l'expiation par les souffrances de Christ.

Outre les ouvrages de saint Hilaire déjà cités, nous avons encore de lui un livre sur la foi des orientaux, une grande partie de ses commentaires sur les épîtres apostoliques, et des fragments de ceux sur la Genèse qui ont été publiés par Dom Pitra [1].

Entre Hilaire et Ambroise peuvent se grouper quelques autres écri-

[1] *Spicileg. Solism.*, I, 51.

vains d'occident contemporains, mais qui furent loin de présenter le même mérite théologique et littéraire. Nous nous contenterons de les énumérer rapidement. Ce fut d'abord OSIUS de Cordoue, qui se fit connaître dès l'an 316 et même, à ce que l'on croit, dès le concile d'Elvire en 306. Il figura parmi les principaux adversaires d'Arius ; exilé par Constance, pour n'avoir pas voulu concourir à la condamnation d'Athanase, il lui écrivit à ce sujet une épître célèbre, seul ouvrage qui nous reste de lui.

JULES Ier, nommé évêque de Rome en 337, rétablit Athanase en 342, et mourut dix ans après. On n'a conservé de ses œuvres que ses deux épîtres relatives à ce père. LIBÉRIUS, qui lui succéda sur le siège épiscopal de Rome, fut exilé en même temps qu'Osius et rentra en faveur au même prix que lui ; il est fameux par ce qu'on appelle sa « chute, » si préjudiciable au dogme de l'infaillibilité papale. Il mourut en 366. On a de lui un dialogue avec Constance conservé par Théodoret[1], douze épîtres et un discours pour la prise de voile de la sœur d'Ambroise.

JULIUS FIRMICUS MATERNUS, fameux par son ouvrage « sur l'erreur des religions profanes, » où il déploie un zèle fanatique contre le paganisme et l'hérésie, et dont les livres contre Arius sont presque inintelligibles, fleurit sous Constance, quarante ans après le concile de Nicée, et combattit aussi les manichéens.

EUSÈBE, évêque de Verceil vers 340, associé à Hilaire dans sa résistance à l'empereur Constance et sa modération envers les nouveaux nicéens, mourut en 371. Il a laissé quatre épîtres, dont une à Constance, une au clergé de Verceil, une à Grégorius, évêque espagnol, et une quatrième à Patrophilus, évêque arien de Scythopolis.

LUCIFER, évêque de Cagliari, en Sardaigne, est célèbre par son intolérance et par son schisme, dont ses écrits portent l'empreinte : *De non conveniendo cum hæretico, de regibus apostaticis, Libri II ad Constantium pro Athanasio, moriendum esse pro Dei filio*. Il vivait encore en 371.

HILAIRE, diacre de Sardaigne, fauteur du schisme de Lucifer, est l'auteur d'un commentaire sur les épîtres de saint Paul. Il refuse d'y reconnaître le baptême donné par les ariens.

PHŒBADIUS, d'Aquitaine, fleurit vers l'an 359 ; il écrivit un livre

[1] Théodoret, II, 13.

contre les ariens, qui existe encore, et un traité sur la foi orthodoxe qui paraît moins authentique; il vivait encore en 392.

Zénon, huitième évêque de Vérone, fleurit vers l'an 363 et mourut vers 380. On a une centaine de ses sermons, la plupart assez courts et médiocres pour le style. Il est regardé par les uns comme originaire de Grèce, par d'autres, plus vraisemblablement, comme originaire d'Afrique.

Victorin, natif d'Afrique, et d'abord professeur de rhétorique à Rome, sous Constance, célèbre depuis par son éclatante conversion racontée par Augustin dans ses Confessions, continua, quoique chrétien, son enseignement de rhétorique à Rome, jusqu'au règne de Julien, qui le destitua en 362. Il écrivit plusieurs ouvrages contre les manichéens et surtout contre les ariens, un poëme sur les Macchabées et un commentaire sur les épîtres de saint Paul. Il mourut vers l'an 370, ou après 382.

Damase, espagnol, nommé évêque de Rome, après la mort de Libérius en 366, est l'auteur de plusieurs épîtres et d'autres petits ouvrages tels que des hymnes et des poëmes où l'on trouve quelque talent poétique. Il employa ce talent de poète ou plutôt de versificateur à orner d'épitaphes élégantes les tombeaux des saints. On les distingue dans les catacombes par la beauté du caractère.

Patien, évêque de Barcelone, l'an 373, et l'un des plus grands hommes que l'Espagne ait donnés à l'Église, est cité parmi les pères, et a été mis au rang des saints. Il s'attacha surtout à combattre les novatiens, dont les sentiments trouvaient, à ce qu'il paraît, beaucoup de sectateurs en Espagne. Il ne nous reste de lui que ses trois lettres au novatien Sympronien, son Exhortation sur la pénitence, et son Discours sur le baptême.

Philastrius (✝ v. 387 ou 397), évêque de Brescia, écrivit un traité sur les hérésies, qu'Augustin juge peu digne de mention. C'est un ouvrage confus où toutes les hérésies, quelle qu'ait été leur importance, sont énumérées sans aucun ordre chronologique.

Gaudence, de Brescia, disciple et successeur de Philastrius, fut envoyé à Constantinople par les évêques occidentaux, pour plaider en faveur de Chrysostome. Il a laissé, outre des sermons, un livre sur Pierre et Paul, et une vie de Philastrius.

Optat, de Milève, se distingua par les vigoureux combats qu'il livra

aux donatistes. Il était africain de naissance, et fut élevé sur le siége de Milève en Numidie à une époque mal déterminée, mais probablement entre les années 384 et 398. Ses six livres sur le schisme des donatistes sont réputés pour la vivacité du style, la solidité du raisonnement et le grand nombre de documents précieux qu'ils nous offrent pour l'histoire de ce schisme. Il est très souvent cité par les auteurs catholiques à cause des fréquents témoignages de soumission qu'il donna à l'Église de Rome, comme centre de l'unité catholique.

Ambroise, fort supérieur à tous les précédents, naquit probablement à Trèves. Son père, issu d'une noble famille romaine, remplissait le poste important de gouverneur des Gaules. L'inévitable légende, qui s'est plu à entourer de merveilles la vie des grands évêques de ce temps, s'est emparée d'Ambroise dès son berceau. Elle assure qu'un jour que l'enfant dormait dans la cour du prétoire, la bouche ouverte, un essaim d'abeilles vint couvrir son visage, entrant dans la bouche et en sortant tour à tour, sans lui faire aucun mal, et qu'enfin elles s'envolèrent à une telle hauteur que son père, présent à ce spectacle, ne put s'empêcher de s'écrier : « Si cet enfant vit, il sera quelque chose de grand. » C'est, comme on le voit, la légende de Platon, transportée à un père de l'Église.

Ambroise perdit son père de bonne heure, et alla vivre à Rome avec son frère Satyrus, et Marceline sa sœur. Il s'y livra, sous la direction des païens Probus et Symmaque, à l'étude des sciences et des arts, qui devaient le préparer à suivre la carrière de son père. Il ne tarda pas à se distinguer au barreau ; Probus, gouverneur de l'Italie, le nomma son assesseur, et bientôt après, vers 370, l'empereur Valentinien Ier l'éleva au rang de consulaire, gouverneur des provinces d'Émilie et de Ligurie.

Pendant qu'Ambroise exerçait ses fonctions à Milan, et y jouissait de l'estime et de l'admiration générales, l'évêque de Milan, l'arien Auxence, vint à mourir en 374. Les deux partis théologiques, après s'être efforcés à l'envi de le remplacer par un de leurs affidés, et avoir ensuite offert de s'en remettre à l'empereur qui s'y refusa, étaient sur le point de se livrer dans l'église même à des actes de violence, lorsqu'à l'apparition d'Ambroise qui, en sa qualité de magistrat, accourait pour calmer les esprits, un enfant s'écria du milieu de la foule : « Ambroise

évêque. » Ce cri passa pour un oracle du ciel, et les deux partis, également satisfaits de l'administration de leur gouverneur, portèrent de concert leurs voix sur lui. En vain Ambroise, par des moyens assez bizarres, s'efforça-t-il de repousser cet honneur, il dut l'accepter quand l'empereur eut ratifié l'élection. Comme il n'avait pas encore reçu le baptême, il fallut en hâte le lui conférer ; huit jours après, il reçut la consécration épiscopale, et l'un de ses premiers actes, comme évêque, fut de faire don à l'Église et aux pauvres de tous les biens qu'il possédait.

Voué dès lors à un genre de vie fort laborieux et fort sévère, il ne consacrait que peu de temps au sommeil, jeûnait ordinairement jusqu'au soir, sauf le samedi, le dimanche et les jours de fête, ne paraissait jamais à aucun festin, défendait également aux ecclésiastiques de son diocèse d'y assister, et s'acquittait par lui-même de toutes les fonctions épiscopales ; la veille de Pâque, par exemple, il baptisait seul ses catéchumènes. Accessible à tous les membres de son troupeau, il se laissait, par amour pour eux, surcharger de tant d'affaires temporelles, qu'il lui restait à peine quelque loisir. Il s'efforça néanmoins de mettre à profit le peu qu'on lui en laissait pour s'instruire dans la doctrine qu'il devait prêcher, et pour étudier l'Écriture sainte sous la direction des plus célèbres commentateurs, surtout de ceux de l'Église grecque.

Dès le commencement de son épiscopat, il se montra fort zélé pour la propagation de la vie monastique et en fut, de concert avec sa sœur Marceline, un des principaux promoteurs en occident ; il composa de bonne heure un grand nombre d'écrits dirigés vers ce but. On dit qu'il était si éloquent en prêchant la chasteté, que les vierges accouraient d'Afrique pour l'entendre, et que les mères étaient obligées d'enfermer leurs filles pendant ses sermons, de peur qu'il ne les gagnât au célibat. Lui-même crut devoir se disculper d'avoir exercé une telle influence. Son crédit, immense auprès du peuple, n'était pas moindre à la cour. Valentinien I[er], en mourant, lui avait recommandé ses deux fils qui se partagèrent l'empire d'occident (375) ; Gratien, l'aîné des deux, eut en partage la Gaule et la Grande-Bretagne ; Valentinien II, sous la tutelle de Justine sa mère, gouverna l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique. Ambroise montrait beaucoup de zèle pour les intérêts de ces deux princes ; il était aimé de Gratien, mais au contraire haï de Justine qui avait adopté l'arianisme. Cependant elle reconnaissait si bien le mérite d'Ambroise, qu'en 383, après la mort de Gratien et

l'usurpation de Maxime, elle vint se mettre elle et son fils sous la protection de l'illustre évêque qui, fort de l'expérience qu'il avait des affaires politiques, et du crédit que lui donnait son éloquence, se rendit auprès de Maxime, justifia l'impératrice et son fils de ce qu'ils n'avaient pu, au cœur de l'hiver, franchir les Alpes pour se rendre auprès de lui, et se présenta comme chargé de conclure la paix en leur nom. Cette paix fut bien plus avantageuse qu'on n'eût pu l'espérer ; tout en laissant à Maxime, au nom de Valentinien II, l'Espagne, la Bretagne et la Gaule, Ambroise réussit à lui persuader de ne point passer en Italie, concession d'une grande importance, et qui laissa au jeune prince le temps d'y fortifier son parti. Maxime sentit si bien plus tard son imprudence qu'il accusa l'évêque de l'avoir ensorcelé. Ce service éminent valut à Ambroise le plus grand crédit à la cour de Valentinien. Il en avait un pressant besoin contre les païens de Rome, qui demandaient avec instance qu'on rétablît dans le sénat l'autel de la victoire, contre les ariens de Milan, à qui l'impératrice Justine voulait, à son grand scandale, céder l'usage d'une église hors de la ville, enfin contre les juifs, auxquels il fit refuser également la réparation d'une synagogue que les catholiques avaient brûlée. Ce même crédit, il le conserva et en fit, comme nous l'avons vu, un plus juste et plus noble usage auprès de Théodose après le massacre de Thessalonique.

Ambroise a laissé un grand nombre d'ouvrages dont nous possédons une partie. On les divise en quatre catégories : ouvrages sur l'Écriture sainte, œuvres théologiques et morales, épîtres et oraisons funèbres.

Les premiers consistent principalement en une série de traités ou sermons dans lesquels il expliquait familièrement au peuple chaque dimanche quelque portion des Écritures. A l'imitation des auteurs qu'il avait pris pour guides, il y fait en général trop usage de l'allégorie et des types ; il va même quelquefois jusqu'à perdre de vue ou nier formellement le sens naturel. Ainsi il ne veut pas que les fils de Jacob aient conspiré contre leur frère Joseph, ce qui, dit-il, les eût rendus indignes d'être les chefs des tribus d'Israël ; il ne veut voir en conséquence dans ce fait qu'un type du complot des juifs contre Jésus. Dans ces mêmes sermons, il procédait de deux manières. Tantôt il expliquait verset après verset, tirant de chacun d'eux toutes les leçons qu'il pouvait lui fournir ; tantôt, pour mettre plus d'unité dans sa tractation, il faisait d'un personnage de la Bible le type d'un vice ou d'une vertu, de

Joseph le type de la chasteté, de Job celui de la patience, d'Achab, dans ses rapports avec Naboth, celui de la convoitise, d'Isaac celui de l'âme qui se consacre à Dieu, etc., ou bien de telle ou telle partie de l'Ancien Testament, il faisait un type des faits ou des enseignements du Nouveau, de Bathséba, par exemple, celui de la gentilité avant sa légitime union avec Jésus-Christ.

Outre ses sermons bibliques sur les livres historiques de l'Ancien Testament, les Psaumes et l'Évangile de saint Luc, il a laissé un « Hexaéméron, » composé à l'imitation de celui de Basile et où Fénélon admire un talent inimitable de persuasion, déparé cependant par un peu de recherche dans les pensées et dans le style.

De tous ses discours, il n'y en a que cinq, principalement des panégyriques et des oraisons funèbres, qu'on possède tels qu'il les a prononcés ; il a retravaillé tous les autres sous forme de traités, qui, à l'inverse de ceux d'Hilaire, sont plus moraux que théologiques. Les plus remarquables sont le traité *de bono mortis* et celui *de officiis ministrorum*, composé à l'imitation de Cicéron et de Panætius, sur les devoirs des chrétiens et en particulier des membres du clergé. Les plus nombreux sont des traités ascétiques sur la fuite du monde, sur les avantages du célibat et sur les devoirs des religieux. Le recueil de ses Lettres est intéressant et renferme plusieurs pages d'une véritable éloquence ; un grand nombre d'entre elles sont adressées aux empereurs ses contemporains.

Parmi ses oraisons funèbres, on distingue surtout celles en l'honneur de son frère, de Valentinien et de Théodose. Il mourut, en 397, deux ans après avoir prononcé celle-ci.

Rufin (*Tyrannius Rufinus*) vit le jour, probablement vers l'an 330, à Concordia, petite ville non loin d'Aquilée. Il vécut longtemps dans un couvent, et ce fut là qu'il reçut le baptême en 371. La haute réputation dont jouissaient alors les monastères d'orient l'engagea à visiter ceux d'Égypte ; il en fréquenta les religieux les plus distingués. Il décrivit plus tard dans son histoire ecclésiastique les persécutions auxquelles ils étaient alors en butte de la part de Valens, persécutions dont il assure avoir eu lui-même à souffrir. Pendant les six ans qu'il passa dans ce pays, il étudia, sous Didyme, alors catéchète d'Alexandrie ; ce fut aussi dans cette ville qu'il se lia avec Mélanie, noble dame romaine. Ils se rendirent ensemble à Jérusalem, en 375, pour se vouer entière-

ment à la vie religieuse ; ils fondèrent, sur le mont des Oliviers, un couvent, où l'hospitalité était généreusement donnée aux ecclésiastiques et aux fidèles qui visitaient les lieux saints. Jean, évêque de Jérusalem, plein d'admiration pour lui, lui conféra la prêtrise en 390. La conformité de leurs études et de leur genre de vie resserra leur amitié. Bientôt Rufin se lia plus étroitement encore avec Jérôme, qui, dans ce temps-là, ne pouvait se lasser de vanter la pureté de sa foi, la sainteté de sa vie, l'étendue de son savoir. Nous verrons plus tard comment ils se brouillèrent à l'occasion de l'origénisme et à quel degré ils poussèrent leur mutuelle animosité. Rufin ne tarda pas à partir pour Rome (vers 397). Après y avoir passé quelque temps, il retourna à Aquilée, où il exerça la prêtrise, et y travailla durant plusieurs années à la traduction d'Origène et à son apologie contre Jérôme. Enfin les ravages d'Alaric le décidèrent à quitter de nouveau l'Italie et à retourner à Jérusalem avec Mélanie et la famille de cette dame. Déjà ils étaient arrivés en Sicile, d'où ils virent la ville de Reggio incendiée par les Goths, lorsque la mort le surprit en 410.

Rufin est surtout connu de nos jours par sa traduction et sa continuation de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, qu'il composa en 402, à la demande de Chromatius, évêque d'Aquilée. Rufin, par ce travail, rendit un vrai service à l'Église d'occident, qui apprit ainsi à connaître la seule histoire ecclésiastique qu'on possédât alors. A son tour, il fournit, par sa continuation d'Eusèbe, beaucoup de matériaux à Socrate et à Sozomène, qui en profitèrent avec empressement. Il composa aussi, au nom de l'évêque Patronius qui lui en fournit les documents, les vies des Pères du désert ou *historia eremitica,* ouvrage si souvent réimprimé dans toutes les langues. Son *Explication du Symbole des apôtres,* écrite à la demande de l'évêque Laurent, et accompagnée de la fameuse légende, est un livre plus précieux pour la science, surtout pour l'histoire du dogme. On peut citer encore, outre ses traductions, ses deux livres de la bénédiction des douze patriarches. Rufin était plus laborieux que vraiment érudit : il avait plus de bon sens que de génie, mais son style ne manque pas d'un certain agrément. On lui attribue d'autres ouvrages non authentiques.

JÉRÔME[1] (*Eusebius Sophronimus Hieronymus*) naquit dans la ville de

[1] Voy. Amédée Thierry, *Saint Jérôme*. Paris, 1867.

Stridon, sur les confins de la Pannonie et de la Dalmatie, de parents chrétiens d'un rang distingué. L'époque de sa naissance n'est pas bien déterminée; on la fixe d'ordinaire à l'an 331, quelques-uns à dix ans plus tard. A l'âge d'environ vingt ans, il se rendit à Rome pour l'étude des sciences, et y travailla avec ardeur pendant plusieurs années, sous la direction des grammairiens Victorin et Donat; il lisait avec eux Platon et Empédocle; selon la mode du temps, il s'exerçait à des discussions polémiques sur des cas imaginaires. Il fréquentait volontiers les cours de justice, et aimait à entendre les plus célèbres avocats du temps plaider les causes avec leur passion et leur véhémence habituelles; on ne trouve dans la carrière théologique de Jérôme que trop de traces de ce goût précoce pour la dispute, qu'il attribuait lui-même à son origine demi-barbare. Il aimait aussi à visiter les tombes des martyrs; le dimanche, avec ses amis, il s'enfonçait sous les voûtes des catacombes de Saint-Sébastien, et se complaisait dans les impressions de terreur que lui faisaient éprouver au milieu des ténèbres ces ossements entassés.

Cependant Jérôme n'était pas entièrement absorbé par ces sombres plaisirs. Ami des contrastes et de toutes les émotions vives, il recherchait aussi à Rome les plaisirs bruyants et les joyeuses réunions. Là il rencontra plus d'un écueil où sa vertu fit naufrage. Ce furent probablement son repentir et la résolution qu'il prit alors de changer de vie qui le déterminèrent, en 362, à demander le baptême et à former un sérieux projet de retraite monastique. En quittant Rome, il emporta avec lui une ample provision de livres sur les sciences et sur les arts, se rendit dans la Gaule dont il visita les principales villes, séjourna quelque temps à Trèves, revint en Italie en 372, s'arrêta à Aquilée où commencèrent ses liaisons d'amitié avec Rufin. Bientôt après, une circonstance impérieuse, dont il ne parle que vaguement, l'obligea de quitter brusquement cette ville. En 373 il s'embarqua pour l'orient, s'arrêta d'abord à Antioche, où la mort d'Innocentius, un de ses amis, et une maladie sérieuse dont il fut lui-même atteint, laissèrent dans son esprit une teinte de sombre tristesse qui le porta dès ce moment à accomplir son projet. Après en avoir fait part à un abbé de Cilicie, il se retira dans le désert de Chalcis, où il embrassa le genre de vie le plus austère. Mais il sentit bientôt qu'une occupation active lui était nécessaire pour mettre un frein à son ardente imagination. Impropre aux travaux manuels, il se plongea dans l'étude, apprit l'hébreu d'un juif

converti, et s'appliqua à l'interprétation de l'Écriture sainte. Il entretint en même temps un commerce épistolaire avec les amis qu'il avait laissés en occident et qui lui transmettaient les nouvelles du monde théologique.

C'est alors que la haute renommée de Grégoire de Nazianze parvint jusqu'à lui. Il se rendit à Constantinople, passa auprès de lui deux ou trois ans, qu'ils consacrèrent ensemble à la lecture d'Origène, et ne le quitta en 382 que pour accompagner à Rome Paulin, aspirant au patriarcat d'Antioche, et qui, évincé, comme nous l'avons vu, par le concile de Constantinople, allait en appeler au siège papal. Damase, qui l'occupait alors, accueillit favorablement Jérôme, mit à profit son savoir théologique en beaucoup de circonstances, le consulta sur toutes les controverses du temps, jugea d'après son avis la cause de Paulin, et lui confia l'important travail de reviser l'ancienne traduction latine de la Bible.

On se rappelle que pendant ce nouveau séjour dans la capitale d'occident, il travailla principalement à propager dans la haute société romaine le goût de la vie monastique, mais que ses efforts dans ce sens lui attirèrent, de la part du peuple, du patriciat et avant tout du clergé mondain qu'il avait si âprement censuré, les animosités les plus violentes. Tant que son patron vécut, il fit tête à l'orage; mais après la mort de Damase, las des tracasseries de ses adversaires, outré des atteintes portées à sa réputation, il quitta cette « moderne Babylone » et s'embarqua en 385 pour Jérusalem. Il fut rejoint à Antioche par ses élèves Paula et Eustochie, qui le suivirent en Palestine; de là il les conduisit à Alexandrie, où il étudia quelque temps sous la direction de Didyme, puis dans les déserts d'Égypte, dont il visita les principaux couvents et revint enfin, en 386, se fixer avec elles à Bethléem. C'est dans la grotte, dont il fit sa demeure, qu'il écrivit le plus grand nombre de ses ouvrages, entre autres la plupart de ses commentaires sur l'Écriture, qu'il continua la revision de la version biblique d'après les Septante, et composa sa traduction nouvelle d'après l'hébreu. La prodigieuse activité de son esprit lui fit encore trouver du temps pour intervenir dans les controverses théologiques et ecclésiastiques du temps, qui donnèrent lieu de sa part à de nombreux écrits dont nous n'avons énuméré qu'une partie. Il faut y ajouter ses vies des apôtres, ses intéressantes biographies des écrivains ecclésiastiques et des principaux fondateurs de monastères.

C'est au milieu de ces travaux et de ces controverses que la mort l'atteignit le 30 septembre 420. Il fut enseveli à Bethléem ; mais les Romains sont persuadés qu'ils possèdent son corps dans la basilique de Sainte-Marie Majeure.

Saint Jérôme avait prêché quelquefois, c'est ce que semble indiquer une de ses lettres à Vigilantius ; mais son goût prédominant pour une vie solitaire consacrée à l'étude l'éloigna de la chaire, et il ne se laissa revêtir de la prêtrise par Paulin, évêque d'Antioche, que sous la condition expresse d'être exempté des fonctions publiques. En revanche, de tous les docteurs latins des premiers siècles, il a été, pour la science, incontestablement le plus éminent. Plus encore qu'Ambroise et Rufin, il fut, en particulier par sa traduction des principaux écrits d'Origène, l'intermédiaire par lequel s'infiltrèrent en occident les lettres et le savoir de l'Église grecque. Il y ajouta la connaissance des antiquités juives et celle de l'hébreu qui leur étaient étrangères.

Aux ouvrages de Jérôme que nous avons déjà cités, et à ceux qu'il publia pendant ses longues et orageuses controverses, il faut ajouter la vie des apôtres et celle de quelques-uns des principaux fondateurs de monastères de son temps, ses traités « des noms hébreux, » des « divers lieux hébraïques » et des questions qui s'y rapportent. Mais pour nous, le plus intéressant de tous ses ouvrages, ce sont ses lettres. Nul homme ne s'est peint dans sa correspondance plus au vif que ne l'a fait saint Jérôme. C'est là qu'on peut le mieux apprendre à le connaître, ainsi que son temps. Son style, sans être d'une pureté irréprochable, est remarquable par sa vivacité, son tour pittoresque, et dans l'occasion par sa verve impétueuse. Érasme l'appelle, de préférence à Lactance, « le Cicéron chrétien, » comme ayant, mieux que tous les pères d'occident, approprié le latin à la littérature chrétienne. Il faut reconnaître néanmoins que, par son enflure, ses déclamations, il s'est éloigné souvent de son modèle.

Dans le même temps que Jérôme fleurirent un certain nombre de poètes appartenant comme lui à l'Église latine, et sur lesquels nous jetterons un rapide coup-d'œil. Les deux premiers furent gallo-romains et natifs de Bordeaux.

Ausone, né dans cette ville vers l'an 310, y professa la rhétorique pendant plus de trente ans ; il fut ensuite précepteur de Gratien, enfin

nommé consul par cet empereur, avec lequel, dit-on, il faisait quelquefois assaut de bel esprit. Son talent poétique fut consacré presque entièrement à des sujets frivoles, à des panégyriques d'empereurs vivants, et à des espèces de madrigaux prétentieux. Les dieux de la mythologie païenne jouent un si grand rôle dans ses poésies, qu'on a mis en doute qu'il fût chrétien. Il paraît, malgré l'opinion de La Bastie, qu'il l'était réellement, mais avec une forte empreinte d'habitudes et d'idées païennes, contractées dans les écoles de rhétorique. Dans un impromptu sur le nombre *trois*, après avoir célébré toutes les triades mythologiques, les trois grâces, etc., il introduit à la fin la Trinité chrétienne : « Il faut boire trois fois, le nombre trois est au-dessus de tout, le Dieu un est triple. » Ausone mourut à la fin du IVme siècle, à un âge avancé. On comprendra que nous ne l'avons mentionné ici qu'à l'occasion de ses rapports avec Paulin.

Paulin de Nole, son disciple et son ami, naquit aussi à Bordeaux en 353 ; il étudia les belles-lettres sous Ausone, et comme lui, se livra longtemps à des goûts mondains et à des occupations profanes, jusqu'à ce qu'enfin, comme il le raconte lui-même, les progrès de l'âge, le refroidissement du sang, l'impression des peines et des mécomptes de la vie, eussent donné un tour plus sérieux à ses pensées. C'est pendant un séjour qu'il fit en Espagne, vers 390, que ce changement acheva de s'opérer en lui. Il vendit ses biens, fit vœu de chasteté, ainsi que sa femme Thérasia, qu'il ne quitta point cependant, et résolut de se retirer du monde[1]. Ausone, pour le détourner de sa résolution, lui écrivit plusieurs épîtres en vers dans lesquelles, au lieu des saints, il invoque les neuf muses. Paulin lui répondit aussi en vers et sur le ton le plus affectueux, mais pour lui annoncer sa résolution inébranlable. Consacré prêtre par le vœu unanime du peuple de Barcelone, avant son départ de l'Espagne, il se retira à Nole en Campanie, ville près de laquelle il avait possédé des terres, et où se trouvait le tombeau du martyr saint Félix, pour lequel il avait une dévotion toute particulière, et en mémoire duquel il bâtit une église et un couvent. L'an 409, les habitants de Nole ayant perdu leur évêque, choisirent Paulin pour le remplacer ; il

[1] C'est toujours au nom de sa femme et au sien qu'il écrit à Augustin en ces termes : *Paulinus et Therasia peccatores.*

fut bientôt témoin de la prise et du pillage de cette ville par les Goths, et tomba lui-même entre leurs mains ; mais il leur inspira tant de respect qu'il obtint sa liberté et consacra les trésors de son église au rachat des captifs. Il mourut en 431, pleuré par les juifs et les païens aussi bien que par les fidèles.

Paulin fut en relation avec les principaux évêques de son temps, avec Ambroise, Augustin, Jérôme ; il leur servait d'intermédiaire dans l'active correspondance qu'ils soutenaient entre eux de Milan, à Carthage et de Carthage à Bethléem. Pour lui, peu versé dans la théologie, il évita de traiter des sujets dogmatiques ; il composa quelques panégyriques, entre autres celui de Théodose, des sermons, parmi lesquels on en remarque un sur l'aumône et où les orateurs français du XVIIme siècle ont puisé quelques belles pensées, des lettres intéressantes, mais d'un style trop recherché ; enfin, des poésies chrétiennes en grand nombre. C'est sur ces dernières que repose principalement la réputation de Paulin. Augustin y trouvait « la douceur du lait et du miel et l'accent de la plus pure dévotion. » Quinze d'entre elles, sous le titre de *Natales*, sont consacrées à célébrer l'anniversaire du martyre de saint Félix, d'autres sont de belles paraphrases des psaumes, d'autres enfin roulent sur divers sujets religieux.

Un troisième poète chrétien, PRUDENCE (*Prudentius*), contemporain des précédents, naquit à Sarragosse, en 348. Après une jeunesse dissipée, quelques succès au barreau dont il eut à rougir, plusieurs années passées dans la carrière militaire et dans des fonctions civiles, Prudence, dégoûté du monde, résolut de se vouer tout entier à la piété, et de faire servir la poésie, dont il avait abusé dans sa jeunesse, à célébrer les louanges du Seigneur ; il s'imposa la loi de ne jamais passer un seul jour sans consacrer quelques poëmes à Dieu. Ses vers furent extrêmement goûtés de son temps pour l'élégance, la majesté et la vigueur qu'ils respirent ; plusieurs de ses hymnes ont été insérés dans le bréviaire. On a cependant reproché à Prudence quelque dureté dans la versification et le style. Il mourut vers l'an 405 [1].

[1] Ses poésies se partagent en diverses catégories :
Cathemerina, hymnes pour les différentes heures du jour.
Peristephanôn, pour les fêtes des martyrs.
Apotheosis, en l'honneur de Christ et contre les juifs.
Psychomachia, cantiques spirituels.

Nous nous bornerons à nommer après lui d'autres poètes chrétiens de second ordre, appartenant à cette époque : Sédulius, qui fut prêtre sous Théodose II et composa un *carmen paschale* et quelques hymnes; Juvencus, prêtre espagnol qui, sous Constance, écrivit une paraphrase en vers de l'histoire évangélique et un poëme sur les sacrements, puis Proba Falconia.

Ajoutons enfin deux orateurs également de second ordre. Chromatius, nommé, en 388, évêque d'Aquilée et installé par saint Ambroise, soutint avec lui des relations d'amité, ainsi qu'avec Jérôme, Rufin et Chrysostome, plaida avec chaleur auprès d'Honorius la cause de ce dernier, et mourut en 406 ou 408. Il a laissé une vingtaine d'homélies, dont deux dogmatiques et d'autres sur les béatitudes sont reconnues authentiques. Victricius est l'auteur d'un traité ou sermon sur les louanges des saints, prononcé probablement pour l'inauguration d'une église et la translation des reliques qu'on y consacrait.

Dans le IVme siècle, Augustin fut à la fois le dernier et le plus éminent des pères de l'Église latine.

Il naquit, en 354, à Tagaste, petite ville de Numidie. Sa famille était peu opulente, mais d'une honnête condition. Son père Patrice, encore attaché à l'idolâtrie, était d'un caractère très violent. Sa mère Monique, au contraire, une des chrétiennes les plus vertueuses de son temps, joignait à des facultés remarquables une piété peu commune. On a souvent observé que les hommes les plus distingués ont dû une grande partie de leur mérite à l'éducation qu'ils avaient reçue de leurs mères. Cette observation que nous avons déjà vu confirmée par l'exemple de Grégoire de Nazianze, de Basile, de Chrysostome, l'est aussi par celui d'Augustin. Monique qui, à force de douceur et de patience, avait ramené son époux à la vertu et était même parvenue à le convertir au christianisme, inspira également à son fils, dès l'âge le plus tendre, un vif amour pour Dieu.

Dans une maladie grave dont il fut atteint au sortir de l'enfance, il

Hamartigenia, sur le péché originel.

Contra Symmachum.

Ce dernier poème, divisé en deux livres, est le plus remarquable de tous. C'est une belle apologie du christianisme contre les païens.

demanda à recevoir le baptême, mais le danger ayant disparu, le sacrement fut différé, suivant la coutume du temps. Sa mère[1], observant la fougue de son tempérament, pensa qu'il aurait peut-être dans la suite un plus grand besoin de ce moyen de purification ; d'où l'on voit que le dogme augustinien de l'efficace du baptême pour effacer la tache originelle, était nouveau, même en Afrique. Patrice, qui avait de l'ambition pour son fils et qui, fier de ses dispositions naturelles, voulait le pousser dans la carrière des honneurs, lui fit d'abord apprendre auprès de lui les premiers éléments des lettres et l'envoya ensuite à Madaure, ville voisine de Tagaste où il étudia pendant quelque temps la littérature et l'éloquence. Mais les études faites dans une si petite ville étaient nécessairement incomplètes ; aussi son père le rappela-t-il auprès de lui en attendant que ses moyens lui permissent de l'envoyer à Carthage. Cette année qu'Augustin passa oisivement dans la maison paternelle fut fatale pour ses mœurs. En vain sa mère s'efforça-t-elle de le retirer de ses désordres précoces : il ne vit dans ses exhortations qu'une vaine délicatesse de femme, et ne céda ni à ses prières, ni à ses larmes ; toutefois il ne s'écarta pas un seul instant du respect qu'il lui devait.

A l'âge de dix-sept ans, Augustin fut envoyé à Carthage. A peine y était-il établi qu'il perdit son père, mais grâce aux sacrifices et à l'économie de sa mère et à l'appui d'un de ses compatriotes, nommé Romanien, qui pourvut généreusement à son entretien, il put continuer ses études dans cette capitale où florissait alors une école célèbre de rhétorique. Là, il étudia avec succès toutes les branches de la littérature, se passionna surtout pour la lecture des poètes latins, particulièrement pour Virgile dont les ouvrages enflammaient au plus haut degré sa vive imagination. Il montra moins de goût pour l'étude du grec dont il n'acquit, et même contre son gré, qu'une teinture bien insuffisante pour les travaux théologiques auxquels il devait se livrer plus tard. Le séjour d'une ville aussi corrompue que Carthage ne pouvait que fortifier des penchants mondains. Entraîné par les séductions qu'il y trouva, par l'exemple de ses compagnons d'étude et par les spectacles de tout genre pour lesquels il contracta une passion effrénée, il forma des liaisons coupables ; à peine âgé de dix-huit ans, il eut un fils

[1] Augustin, *Conf.*, I, 11.

qu'il ne laissa pas d'élever tendrement, en restant longtemps fidèle à sa mère.

Cependant Augustin avait conservé quelques goûts relevés qui le portèrent à l'étude de la philosophie. La lecture de « l'Hortensius » de Cicéron, en particulier, l'enflamma d'une vive aspiration à la découverte de la vérité. Il est à regretter que ce livre soit perdu pour nous; on eût aimé à y trouver ce qui avait si vivement touché Augustin et l'avait retiré de son matérialisme. On sait seulement que, dans cet ouvrage, Cicéron, sans adopter aucun des anciens systèmes de philosophie, les passait tous en revue, et l'on suppose qu'Augustin y puisa son ardeur pour la solution des grands problèmes, qui de tout temps ont occupé l'humanité. Absorbé par cette étude nouvelle, il laissa de côté les exercices de la rhétorique et tout ce qui pouvait le détourner de la poursuite du vrai. Il fut quelque temps indécis sur la source où il devait le chercher. Les impressions qu'avait laissées en lui sa première éducation religieuse, le portaient quelquefois vers l'Écriture sainte, mais le style sévère et sans art des auteurs sacrés rebutait en lui l'admirateur de Cicéron et de Virgile : il se tourna donc tout entier vers les philosophes et se nourrit surtout d'Aristote et de Platon. Leurs solutions néanmoins ne le satisfaisaient qu'imparfaitement; la question de l'origine du mal, en particulier, le tourmentait sans cesse.

Partagé entre la fougue de ses penchants et l'amour de la vertu qui, même au plus fort de ses égarements, lui avait toujours inspiré du respect, il méditait sur la cause de cette lutte perpétuelle qu'il éprouvait au dedans de lui. Les manichéens, alors fort répandus en Afrique, prétendaient résoudre ce grand problème. Leur hypothèse d'un double principe parut à Augustin une solution à la fois simple et commode de la question qui l'occupait. Il entra dans cette secte et y demeura neuf ans en qualité de simple auditeur, toujours dans l'espoir que les nouvelles révélations qu'on lui promettait, lorsqu'il aurait parcouru les divers degrés d'initiation, achèveraient de dissiper ses doutes. En attendant, il était heureux de pouvoir rejeter sur les tentations du mauvais principe et la corruption de la chair, œuvre du démon, l'empire des penchants déréglés qu'il sentait en lui, et de trouver pour se purifier de ses souillures d'autres moyens que celui de la conversion, le dernier auquel il aurait pu se résoudre. Les néo-platoniciens de ce temps, pour expier leurs fautes, avaient recours aux expédients du criobole et du

taurobole ; Augustin, non moins superstitieux dans ses erreurs manichéennes, portait des fruits aux saints et aux *élus* de la secte, afin que, du laboratoire de leur estomac, ils tirassent des anges et des démons qui le délivreraient de ses péchés [1].

Parvenu à l'âge de vingt ans, Augustin, ayant acquis une connaissance suffisante des belles-lettres, revint dans sa patrie et y ouvrit une école de grammaire et de rhétorique. Sa mère, profondément affligée des erreurs et des dérèglements où elle le voyait plongé, tâcha par ses avertissements de le faire rentrer en lui-même; elle alla même jusqu'à cesser de manger avec lui à cause de son hérésie. Tous ses efforts étant inutiles, elle se rendit auprès d'un saint évêque qu'elle conjura en pleurant d'entreprendre la conversion de son fils [2]. Il lui répondit que pour le moment ce serait inutile, que son fils était trop entêté de ses nouvelles doctrines pour les répudier de sitôt, mais que mieux éclairé, il finirait, « ainsi que moi qui vous parle, » ajoutait-il, par s'en détacher de lui-même, et comme elle redoublait ses instances et ses pleurs: « Allez, lui dit-il, et continuez vos efforts et vos prières; il n'est pas possible qu'une mère, qui demande avec tant de larmes le salut de son fils, ait jamais la douleur de le voir périr. » Cette parole encourageante ne sortit jamais de l'esprit de Monique, la soutint dans ses plus grandes angoisses et fut pour elle comme une promesse infaillible du secours de la grâce de Dieu.

Insensiblement, en effet, Augustin revint à des idées et à des sentiments meilleurs. Plusieurs circonstances de sa vie secondèrent les exhortations de sa mère. Un de ses amis qu'il avait entraîné à sa suite dans les erreurs du manichéisme étant tombé malade, se convertit, demanda le baptême, et, lorsque Augustin voulut l'en railler, reçut ses sarcasmes avec un sérieux et une fermeté qui le firent réfléchir. Le mal ayant redoublé, cet ami mourut de la manière la plus édifiante. Augustin ressentit vivement cette perte [3], qui fut comme un premier appel adressé à sa conscience.

Pour se distraire de son chagrin, il retourna à Carthage qui, d'ailleurs, offrait un théâtre plus vaste et plus favorable à son ambition. Il y ouvrit de nouveau une école de rhétorique dans laquelle il fut vive-

[1] Augustin, *Conf.*, IV, 1.
[2] Ibid., III, 12.
[3] Ibid., IV, 4. Villemain, *Éloquence chrétienne*, p. 380.

ment applaudi. Bientôt arriva dans cette ville un docteur manichéen, nommé Faustus; Augustin, qui commençait à concevoir des doutes sur cette doctrine, alla en chercher la solution auprès de lui. Il admira l'habileté et l'élocution du docteur, mais ne fut point satisfait de ses réponses et s'éloigna de plus en plus du manichéisme, sans pourtant s'en détacher encore tout à fait[1]. Mais bientôt, dégoûté de l'humeur intraitable des étudiants de Carthage qui tiraient gloire du triste surnom de ravageurs *(eversores)* qu'on leur avait donné, il résolut de se rendre en Italie où la jeunesse passait pour mieux disciplinée. Feignant d'accompagner un ami jusqu'au port, il s'embarqua à l'insu de sa mère et chercha d'abord un poste à Rome, dont il ne fut guère plus satisfait, puis sur les recommandations de Symmaque se rendit à Milan où il fut nommé professeur de rhétorique (384). Ambroise occupait alors le siège épiscopal de cette ville. Augustin alla le voir[2], non en qualité d'évêque, mais d'homme éloquent et célèbre; il suivit ses prédications, d'abord dans le seul but de juger de ses talents oratoires, mais insensiblement il prit goût à ce qu'Ambroise enseignait, fut surtout frappé des allégories au moyen desquelles cet orateur ingénieux résolvait les difficultés que présentait la lettre de l'Ancien Testament et dont les manichéens s'autorisaient pour le discréditer. Il se réconcilia ainsi avec sa lecture, et reçut aussi une vive impression de la beauté du chant ambroisien. Ainsi se préparait dans son esprit une nouvelle crise. D'abord, il renonça au manichéisme, mais toujours dominé par les passions qui avaient séduit sa jeunesse, dans le trouble qui l'agitait, il se rendit auprès de Simplicius, prêtre de Milan, et apprenant de lui les détails de la conversion éclatante de Victorin, rhéteur africain comme lui, qui ayant eu, sous Julien, à opter entre le christianisme et le professorat, s'était déclaré ouvertement chrétien, Augustin se surprit à envier le sort de ce rhéteur. Il fut plus vivement frappé encore de l'exemple de ces deux courtisans dont nous avons parlé comme s'étant convertis à la lecture de la vie de saint Antoine. Augustin, qui, depuis plusieurs jours, était tourmenté d'inquiétude pour un panégyrique qu'il avait à prononcer devant l'empereur, indigné contre lui-même de ne pouvoir comme eux briser ses liens, confia ses angoisses à son ami Alipius, et comme il était en proie

[1] *Conf.*, V, 6-7.
[2] Ibid., V, 13.

à la plus vive agitation, ébranlé par la lutte que se livraient en lui l'ancien et le nouvel hommes, tout à coup, dans une maison voisine du jardin où ils se trouvaient, il entendit une voix, comme celle d'un enfant, qui disait en chantant: « Prends et lis, prends et lis. » Il chercha à se rappeler s'il n'y avait point quelque jeu où les enfants eussent coutume de répéter ces paroles, mais n'en connaissant aucun, il pensa que ce pourrait être un avertissement du ciel. Il se souvint en même temps que saint Antoine s'était converti à l'ouïe d'un passage de l'Évangile. Il retourna donc auprès d'Alipius et prenant les épîtres de saint Paul qu'il venait de poser, il les ouvrit au hasard et tomba sur ce passage: « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et n'ayez pas soin de la chair pour satisfaire vos convoitises [1]. » « Je n'en voulus pas lire davantage, raconte-t-il dans ses Confessions; aussi bien cela n'était pas nécessaire, car je n'eus pas plutôt achevé la lecture de ce verset qu'un rayon de lumière éclaira mon cœur et dissipa en moi toutes les ténèbres du doute. » Cette conversion qui lui parut, à lui, l'ouvrage d'un instant, mais que nous avons vue dès longtemps préparée et dont lui-même, sans paraître s'en douter, nous révèle les acheminements successifs [2], cette crise qui le détacha du monde ancien pour l'attacher au monde nouveau inauguré par le christianisme, eut lieu, en 386, au mois d'août ou de septembre, dans la trente-deuxième année de sa vie. Il se hâta d'en informer sa mère qui était venue le rejoindre à Milan.

Jusqu'à ce moment, Augustin, tout en conservant les dehors de la décence, avait vécu dans une liaison illégitime, mais il formait le projet de se marier et était même fiancé à une jeune personne d'une bonne famille de Milan. Après sa conversion, il résolut d'accomplir le sacrifice tout entier; comme un si grand nombre de ses contemporains, non content de la vie chrétienne, il embrassa du même coup la vie ascétique, renonça au mariage, au monde et aux fonctions de la vie publique. Ainsi presque tous les grands esprits de cette époque, destinés dès leur enfance à la magistrature ou au barreau, se sentaient instinctivement et comme irrésistiblement appelés ailleurs. Le sol romain tremblant et prêt à manquer sous leurs pas, ils n'attendaient plus rien de l'empire; c'était à l'Église ou à la retraite chrétienne qu'ils demandaient une sphère d'activité et d'influence conformes à leurs besoins et

[1] *Rom.*, XIII, 14.
[2] Augustin, *Conf.*, VIII, 1-5.

proportionnées à leurs talents. Augustin toutefois apporta à son projet du calme et de la maturité. Quoique souffrant de la poitrine et appelé au repos par le soin de sa santé, il attendit les vacances pour quitter sans éclat son école de rhétorique. Sa retraite elle-même n'eut rien de trop sombre ni de trop austère.

Une fois libre, il se retira dans une campagne agréable, qu'un de ses amis lui prêta à Cassiciacum (Casciago), près de Milan. Là, il vécut quelques mois dans un profond calme d'esprit avec sa mère, son frère, sa sœur, son fils Adéodat, son ami Alipius et deux jeunes élèves dont l'un était encore païen. Ils passaient ensemble leurs journées dans des études et des entretiens à la fois philosophiques et religieux, entrecoupés chaque jour par la lecture d'un chant de Virgile. Ces entretiens, dont il nous a conservé la substance dans les écrits qu'il composa alors *contra Academicos, de vitâ beatâ, de ordine, de Providentiâ,* ainsi que dans sa correspondance avec ses amis, rappellent, pour le fond autant que pour la forme, les entretiens philosophiques de Cicéron et de Varron. Ce sont les mêmes problèmes discutés presque avec les mêmes arguments. Au printemps de 387, il se rendit à Milan pour se faire inscrire au nombre des catéchumènes, et pendant son noviciat il commença pour l'instruction de son fils quelques-uns de ses ouvrages sur les sciences, principalement celui *de musicâ,* ouvrage d'esthétique qu'il continua plus tard. Enfin, la veille de Pâque, il fut baptisé dans la cathédrale de Milan par saint Ambroise en même temps que son fils et Alipius son ami [1]. Avant de retourner en Afrique, comme tel avait été son dessein dès le moment de sa conversion, il voulut faire un dernier séjour à Rome. C'est à Ostie que, sur le point de s'embarquer, il perdit sa mère après ce touchant entretien religieux qu'il rapporte dans ses Confessions [2]. La douleur qu'il ressentit de cette perte le retint à Rome encore quelques mois. Il y retrouva ses anciens amis manichéens qui s'efforcèrent de le reconquérir, mais loin de céder à leurs avances, il entra avec eux en lutte ouverte, les défia dans des disputes publiques et écrivit contre eux les ouvrages « des mœurs des manichéens, des mœurs de l'Église catholique, du libre arbitre » qu'il acheva en 395. Il composa aussi son traité *de quantitate animæ,* où il prouve l'immatérialité de l'âme par des arguments philosophiques.

[1] Augustin, *Conf.*, IX, 6.
[2] Ibid., IX, 10-11.

De retour en Afrique en 388, il se voua de même à la retraite et, pour rompre plus complètement les liens qui l'attachaient au monde, il fit don de son patrimoine à l'église de Tagaste, sous la condition que l'évêque lui fournirait sa subsistance et celle de son fils. Ensuite il s'établit dans les environs d'Hippone avec quelques-uns de ses amis qui partageaient ses austérités, ses jeûnes, ses prières et ses pieux entretiens. C'est là qu'il écrivit ses « deux livres de la Genèse contre les manichéens » et leur mépris pour l'ancienne loi, son dialogue *de magistro* sur l'origine des connaissances humaines et son traité *de verâ religione*. Il y acheva ses livres sur la musique qui ont pour sujet l'art en général dans ses rapports avec l'homme et avec Dieu, et où l'on remarque une belle théorie d'optimisme chrétien, qu'Augustin tira de ses spéculations sur l'harmonie. C'est là qu'il répondit aussi à plusieurs questions philosophiques et psychologiques que lui adressait son ami Nebridius.

En ce temps-là, l'évêque d'Hippone, Valère, qui était grec de naissance et ne parlait que difficilement le latin, désirait se faire soulager dans les fonctions de la prédication ; il l'annonça à son troupeau. Celui-ci jeta les yeux sur Augustin, dont la conversion avait fait beaucoup de bruit en Afrique et dont la réputation s'étendait déjà au loin. Mais Augustin avait une grande répugnance pour les fonctions sacerdotales ; appelé de différents côtés pour les remplir, il évitait avec soin toutes les villes où se trouvait un évêché vacant et il fallut user de surprise pour l'amener à ce qu'on désirait de lui. Un jour qu'il entrait dans l'église d'Hippone, les fidèles se saisirent de sa personne, le présentèrent à Valère, en demandant à grands cris qu'il lui imposât les mains. Augustin, malgré toutes ses objections, fut enfin obligé d'y consentir ; il reçut la prêtrise (vers la fin de 391) ; tout ce qu'il put obtenir, ce fut quelque temps de répit pour se préparer, dans la retraite, aux fonctions auxquelles on l'appelait. Il entra en charge en 392 aux fêtes de Pâque.

A Hippone, Augustin fut surtout chargé du ministère de la parole, et s'en acquitta avec le plus entier dévouement jusqu'à sa mort. Un passage de son traité *de catechizandis rudibus* (c. 2) nous montre à quel point il ambitionnait, dans sa prédication, de rendre sa pensée aussi sensible et aussi frappante pour ses auditeurs qu'elle l'était pour lui-même, et combien rarement il était content de lui sous ce rapport. Les six cents sermons environ, qui nous restent de lui, sont moins des dis-

cours réguliers et composés selon les règles de l'art, que des instructions familières débitées sans beaucoup de préparation, mais remplies de traits saillants ou pathétiques. Son éloquence, moins ornée et bien moins savante que celle des pères grecs, était adaptée au rude génie des africains, à qui il fallait des sermons courts et familiers, et qui écoutaient les siens avec de grandes démonstrations d'enthousiasme. Mais Augustin obtint mieux que des applaudissements. Nous avons vu combien d'abus il parvint à réformer dans sa patrie. Il convertit en outre par la force de ses raisons plusieurs hérétiques, des manichéens entre autres, qui étaient venus l'entendre par pure curiosité; il convertit aussi plusieurs païens, parmi lesquels Licentius, fils de Romanien, son bienfaiteur, jeune homme de grande espérance.

Plus Augustin obtenait de succès, plus sa réputation s'étendait, plus aussi Valère tremblait qu'une autre église ne cherchât à le lui enlever; aussi songea-t-il à l'attacher définitivement à la sienne, en le nommant son coadjuteur dans l'épiscopat. Après avoir obtenu l'approbation d'Aurélius, évêque de Carthage, du peuple et des évêques de Numidie, pour cet acte insolite et peu conforme aux canons, il le sacra coévêque d'Hippone (395). Valère mourut l'année suivante et dès l'an 396 Augustin occupa seul le siége épiscopal de cette ville; il avait alors 43 ans.

C'est toujours une époque importante dans la vie d'un homme, que celle où il est appelé au gouvernement de ses semblables, où, de penseur isolé, indépendant, il devient homme d'Église ou homme d'État. Bien des changements s'opèrent alors dans sa manière de voir. Ses habitudes intellectuelles se transforment; beaucoup d'opinions hardies, conçues dans le silence de la retraite, se tempèrent dans l'application. Tel fut, pour Augustin, l'effet de son élévation à la prêtrise et bientôt à l'épiscopat. Ce fut dans sa carrière théologique une époque plus importante, plus décisive encore que sa conversion. Elle la divise en deux parties parfaitement tranchées, où nous trouvons bien le même homme, mais modifié par son entourage et la nature de son activité. Au lieu du génie presque exclusivement spéculatif et philosophique qu'il avait déployé jusqu'alors, il déploie un génie administratif souvent très remarquable. Il n'étudie plus les questions seulement en elles-mêmes, mais dans leurs rapports avec les intérêts actuels de l'Église, et le degré d'intelligence de son troupeau. Tout ce qu'il envisageait auparavant du

point de vue de la théorie, il l'envisage du côté pratique. Appelé à faire l'éducation chrétienne d'un peuple encore peu avancé dans la civilisation, Augustin s'efforce, pour en être mieux compris, de descendre à son niveau, et y fait parfois descendre avec lui le christianisme lui-même. Sans s'en douter peut-être, il modifie ses opinions en regard de ce qui lui paraît le plus conforme aux besoins de son temps. Quelques détails précédents nous en ont déjà donné un exemple. Dans son traité « de la vraie religion, » écrit avant son élévation à la prêtrise, il reconnaissait que les faits surnaturels accomplis dans le premier siècle avaient cessé de se produire, afin de laisser quelque mérite à la foi des croyants, et n'en appelait plus qu'aux merveilles de la rapide propagation du christianisme. Nous avons remarqué que plus tard, voyant l'impression que faisaient sur les africains les miracles attribués aux reliques, il en raconte lui-même un grand nombre, dont il assure et croit avoir été témoin oculaire. Tant il est vrai que les plus grands hommes sont souvent aussi bien l'œuvre de leur temps et de leur pays, qu'ils exercent sur eux de l'empire.

Possidius, biographe d'Augustin, nous a laissé des détails intéressants sur son genre de vie comme évêque. Il raconte qu'ayant à diriger dans leur carrière un grand nombre de jeunes ecclésiastiques, il les réunit autour de lui et établit entre eux une espèce de vie commune imitée du cénobitisme, et qui fut plus tard l'origine des « chapitres réguliers. » A sa table, pour éviter les propos oiseux et écarter surtout la médisance qui lui était odieuse, on lisait, ou l'on s'entretenait de quelque matière importante. Il refusait toutes donations faites à son église au préjudice des héritiers légitimes. Ce qu'il épargnait sur les revenus des fonds ecclésiastiques était employé au soulagement des pauvres, et dans des cas extraordinaires de disette, il faisait quelquefois fondre les vases sacrés. Il ne repoussait personne, conversait volontiers avec les infidèles, les invitait même à sa table; mais il refusait de fraterniser avec les chrétiens publiquement scandaleux, jusqu'à ce qu'ils eussent subi les peines canoniques. Il jugeait, selon l'usage de son temps, les procès qui étaient portés devant lui, mais en tâchant toujours, autant que possible, d'accorder les parties. Du reste, son activité ne s'exerçait pas seulement dans les limites de son diocèse. De toutes parts, consulté par diverses classes de personnes, sur toutes sortes de questions, sur des objets d'administration, sur des cas de conscience, il entretint une immense corres-

pondance, où l'on trouve les documents les plus précieux. Il ne s'est élevé de son temps aucune controverse sur quelque sujet important, où il n'ait joué un rôle très actif, aucun adversaire du christianisme ou de la foi catholique, contre lequel il n'ait signalé son zèle. Nous l'avons vu aux prises avec les païens, les juifs, les donatistes, les ennemis de l'ascétisme ; nous le verrons se mesurer avec non moins d'ardeur avec les manichéens, les ariens, les disciples d'Origène, de Cassien et de Pélage. C'est dans sa lutte avec ces derniers qu'il dut revenir sur plusieurs de ses doctrines précédentes dont ses nouveaux adversaires se faisaient une arme contre lui; ce fut l'occasion de son livre des « Rétractations, » composé sur la fin de sa vie.

Ses dernières années furent troublées par l'invasion des Vandales et les ravages qu'ils commirent en Afrique. Le comte Boniface, gouverneur de cette province, devenu veuf et calomnié à la cour de Ravenne, avait voulu embrasser la vie monastique; mais bientôt, changeant d'avis, il s'était remarié avec une nièce de Genséric, roi des Vandales, et attachée à l'arianisme ainsi que ce prince. Cette alliance le rendit de plus en plus suspect à la cour. Il fut destitué et déclaré ennemi de l'empire. Brûlant de se venger, même aux dépens de sa patrie, il fit un traité avec Gontharic et Genséric, les appela en Afrique où ils débarquèrent en 428, et causèrent mille dévastations. Augustin, qui avait été lié avec Boniface, essaya sur lui son ancien ascendant et lui écrivit une lettre pleine d'habileté et d'éloquence. On ne sait si ses représentations eurent quelque poids ; dans tous les cas, Boniface rentra dans le devoir et se tourna contre les Vandales. C'était trop tard. Il s'ensuivit une guerre des plus meurtrières, dans laquelle rien ne fut épargné ; trois villes seulement parvinrent pour quelque temps à échapper aux ravages des barbares. Dans cette désolation générale, quelques évêques demandèrent à Augustin le parti qu'ils avaient à prendre. « Si le danger ne menaçait que vous seuls, leur répondit-il, vous pourriez fuir; mais pour peu que le peuple soit aussi menacé, tant qu'il se trouvera une âme qui ait besoin des secours de la religion, demeurez à votre poste. » Lui-même leur en donna l'exemple. Il resta dans Hippone assiégée, ne cessant d'exhorter le peuple à fléchir le courroux de Dieu par la pénitence. Mais au troisième mois du siège, arriva pour Augustin le terme auquel il aspirait depuis longtemps. En voyant la mort s'approcher, il dit à ses amis : « Nous avons un Dieu bien miséricordieux. » Il fit écrire en face de son

lit les sept psaumes pénitentiaux qu'il lut avec larmes. Enfin il expira le 28 août 429, âgé de 76 ans. Les habitants d'Hippone, n'étant plus encouragés par leur évêque, abandonnèrent leur ville aux mains des barbares qui y entrèrent et la brûlèrent en partie. Augustin fut le dernier homme qui illustra l'Afrique, dont la barbarie s'empara aussitôt après lui.

Ce qui le distingue surtout chez les anciens, comme Bossuet chez les modernes, c'est l'universalité de son génie. On en peut juger par la simple classification de ses ouvrages, que l'on a rangés sous les chefs suivants :

1. Ouvrages de philosophie, de critique, de rhétorique, d'érudition.
2. Traités et commentaires sur l'Écriture sainte.
3. Ouvrages dogmatiques.
4. Ouvrages de controverse.
5. Traités particuliers et livres ascétiques.
6. Œuvres oratoires, sermons et homélies.
7. Lettres.

Dans chacune de ces classes rentre une foule d'ouvrages, dont ceux qui nous restent remplissent 12 volumes in-folio. Augustin lui-même énumère comme siens 93 écrits, répartis en 232 livres, non compris ses lettres et ses sermons.

Ses ouvrages sont d'un goût bien moins pur que ceux des pères grecs du IVme siècle; on trouve dans son style un singulier mélange de recherche et de simplicité, de sensibilité et de raideur, puis un caractère particulier dont il s'est lui-même rendu compte et qu'il cherche à expliquer : la surabondance des antithèses.

Au point de vue de la science, si on le compare aux hommes de son siècle, il mérite assurément le titre de savant; il était, après Jérôme, le plus érudit des docteurs latins. Mais si l'on considère les connaissances que doit posséder le théologien dogmatique et surtout l'exégète, il se trouvait bien en défaut, puisqu'il ignorait complètement l'hébreu et ne savait que fort peu de grec. Il était réduit en conséquence à lire les livres saints dans une version très fautive. Lui-même confesse [1] sa faiblesse et son insuffisance dans l'interprétation de la Bible, surtout dans celle de l'Ancien Testament. Bien des arguments, en effet, qu'il

[1] Voy. ses *Rétractations.*

tire de l'Écriture reposent sur une exégèse vicieuse ; il supplée trop souvent par l'esprit à ce qui lui manque de science, et remplace les preuves solides par des rapprochements ingénieux. Sa théologie s'est aussi ressentie du peu de connaissance qu'il avait des anciens écrivains de l'Église grecque. Un peu plus de savoir à cet égard l'eût préservé souvent de jugements plus qu'étroits à l'égard des théologiens de l'orient.

Après Augustin, la littérature chrétienne en occident ne put échapper à l'action des causes qui l'avaient fait déchoir en orient depuis la mort de Chrysostome; elle y eut même bien plus à souffrir de l'invasion des barbares. D'un autre côté, cependant, l'indépendance, au moins comparative, que l'Église latine sut conserver vis-à-vis du pouvoir civil, l'activité intellectuelle que les prescriptions de Cassiodore contribuèrent à maintenir dans les monastères d'occident, la sécurité et les ressources qu'offrirent ces retraites pour la culture des lettres sacrées, en rendirent chez les latins le déclin moins brusque et l'éclipse moins complète.

C'est ce que nous aurons lieu d'observer dans l'énumération des écrivains et des orateurs que nous allons voir s'y succéder.

SULPICE SÉVÈRE nous est déjà connu comme historien. Il était né en 363, d'une famille gauloise distinguée. Après la mort de sa femme, en 392, il se voua à la vie monastique. Outre son « histoire sacrée, » il a laissé trois épîtres et deux dialogues sur Martin de Tours, plus un dialogue sur les moines d'orient. Quoique trop ami des légendes, il se fait lire avec intérêt. Il mourut à Marseille, en 410.

PAUL OROSE, espagnol, prêtre à Tarragone, figura dans les controverses pélagiennes et écrivit en 416 et 417, à la requête d'Augustin, ses livres « contre les païens, » en réponse aux reproches qu'ils ne cessaient d'adresser au christianisme, d'avoir hâté la ruine de l'empire.

Viennent ensuite MARIUS MERCATOR qui, vers l'an 418, écrivit contre les hérésies nestorienne et pélagienne et nous a conservé quelques sermons de Nestorius ; puis PAULIN, milanais, auteur d'une vie d'Ambroise, d'un livre contre le pélagien Célestius et d'un traité sur les bénédictions des douze patriarches ; enfin MAXIME, évêque de Turin, vers 422, mort en 466, auteur de nombreux sermons et homélies non sans mérite et qui renferment des détails importants sur la vie chrétienne dans son diocèse.

Jean Cassien, bien que né en occident (vers 350-360), fut dès sa jeunesse membre d'une communauté religieuse à Bethléem, sous la direction de l'abbé Germanus. Il fit avec lui un pélerinage de sept ans chez les moines d'Égypte, se rendit ensuite à Constantinople, où les ordres sacrés lui furent conférés. Après la disgrâce de Chrysostome, il fut envoyé à Rome pour implorer en sa faveur l'appui d'Innocent I[er]. L'invasion d'Alaric l'en chassa et le décida à se rendre en Provence, où il fonda le premier cloître qu'on y connût encore, celui d'Apt. Il y introduisit la règle de Pacôme, et composa à cette occasion son livre *de cœnobiorum institutis.* Il fonda deux autres monastères à Marseille, et à leur usage, en 429, recueillit dans ses 24 conférences (*collationes*) les instructions qu'il avait reçues des moines égyptiens. C'est là qu'il énonça ses maximes semi-pélagiennes sur la grâce, puisées principalement dans Chrysostome, et que firent condamner dans deux conciles les sectateurs d'Augustin. Il écrivit aussi un traité en sept livres contre l'hérésie de Nestorius. Son style, sans être élevé, est habituellement net et persuasif. Il mourut à Marseille, vers 440.

Dans le même temps vécurent plusieurs autres écrivains dont nous nous contenterons de passer en revue les principaux.

Saint Loup, évêque de Troyes, florissait vers l'an 426 et mourut en 479, après s'être appliqué à réparer les désastres de l'Église, causés par l'invasion d'Attila.

Hilaire, évêque d'Arles, de 430 à 454, fut un de ceux qui firent connaître à Augustin la naissance de la doctrine semi-pélagienne.

Eucherius, moine de Lérins, depuis évêque de Lyon, assez célèbre de son temps, a laissé quelques traités ascétiques.

Vincent de Lérins, frère de Saint Loup, est plus connu que les précédents ; il fleurit vers l'an 434, et mourut avant 450. Il fut un des nombreux personnages de cette époque qui vinrent abriter à l'ombre du cloître une vie longtemps agitée par les orages du monde. Ce fut à Lérins qu'il publia en 434 son *Commonitorium adversus hæreses,* et son traité semi-pélagien sur la grâce, dont nous aurons à parler plus tard.

Salvien, natif de la Gaule, peut-être des environs de Cologne, au commencement du V[me] siècle, probablement païen de naissance, en tout cas marié avec une femme païenne, qu'il convertit après s'être converti lui-même, fut consacré prêtre à Marseille. Il se distingua dans les

sciences religieuses et profanes, et entra en relation avec plusieurs savants évêques. Il vivait encore vers 490. Il écrivit plusieurs ouvrages d'un style expressif et nerveux. Gennadius en cite un grand nombre. Outre quelques lettres, il nous reste de lui un traité « sur le gouvernement de Dieu » composé en 451, et destiné à défendre la providence contre les objections tirées des désordres et des calamités de cette vie. Nous avons vu qu'il les considérait avant tout comme la punition du relâchement moral des chrétiens de son temps. Il revient sur le même sujet dans son ouvrage *de avaritiâ* en quatre livres, où il fait la satire des riches avares, et démontre l'obligation de l'aumône.

A la même époque, Léon le grand occupait le siège de Rome (440-461). Archidiacre déjà célèbre sous le pontificat de quelques-uns de ses prédécesseurs, il fut élevé sur le siège papal, en 440, et surpassa tous ceux qui l'y avaient précédé, par l'activité et la vigilance qu'il déploya dans son diocèse et dans les affaires générales de l'Église. Il ne se passa aucun événement de quelque importance sous son pontificat auquel il n'ait pris une grande part. On sait que, député en 452 auprès d'Attila, roi des Huns, il réussit par son éloquence à le détourner d'entrer en Italie. Il exerça par ses avis une grande influence sur le décret dogmatique du concile de Chalcédoine. Il ne nous reste cependant sous son nom qu'un très petit nombre de traités de peu d'importance, mais ses cent soixante-treize lettres et ses quatre-vingt-seize sermons, très courts pour la plupart, sont précieux pour qui veut connaître l'histoire de cette époque. Il est le premier pape dont nous possédions des homélies. Son style, à la mode du temps, est, comme celui de Salvien, rempli d'antithèses, et manque généralement d'onction.

Prosper, originaire d'Aquitaine, vers la fin du IVme siècle, vint en Provence en 428, et prit avec Hilaire d'Arles, tout en demeurant laïque, le parti d'Augustin contre Cassien et le semi-pélagianisme, qu'il réfuta dans son poème *de Ingratis*, puis dans son livre contre Vincent de Lérins et dans ses sentences tirées d'Augustin dont quelques-unes sont mises en vers sous le titre d'*Epigrammata*. On lui attribue aussi la continuation de la chronique de saint Jérôme jusqu'en 455.

Fauste, prêtre, anglais ou breton de naissance, moine de Lérins, fut élu abbé de ce monastère, puis évêque de Riez. Il assista au concile de Rome en 462, revint en France, gouverna avec affection son diocèse et se fit respecter par la sainteté de ses mœurs. Il composa plusieurs

ouvrages sur des sujets dogmatiques, entre autres des épîtres et un traité sur la grâce, écrits dans un sens semi-pélagien. On loue la simplicité et la clarté de son style.

Claudien Mamert, gaulois de naissance, prêtre de Vienne, frère et coadjuteur du célèbre Mamert, évêque de cette ville, qui institua les rogations. Il florissait vers l'an 462, et mourut vers l'an 474. Son principal ouvrage est un traité sur la nature de l'âme, remarquable par sa tendance spiritualiste et par la solidité de l'argumentation. Guizot l'a cité avec éloge. Il a composé en outre plusieurs écrits poétiques. *Carmen contra poetas vanos, de passione domini.* Il est l'auteur de l'hymne célèbre *Pange lingua.*

Sidoine-Apollinaire, son ami, originaire de Lyon, naquit vers 431; après avoir étudié, il se voua à la carrière militaire, se maria, fut élevé pour son mérite et son éloquence à la dignité de comte, puis à celle de sénateur. Nommé malgré lui à l'évêché de Clermont en Auvergne, l'an 472, il abandonna les études profanes pour les travaux ecclésiastiques, obtint dans l'Église beaucoup de crédit et d'autorité, et fut souvent consulté par les évêques de son temps. En 480, Clermont étant assiégée par les Goths, il profita, pour la défendre, des connaissances qu'il avait acquises de l'art militaire, mais ne put réussir à la sauver. Il mourut vers l'an 482, laissant plusieurs livres d'épîtres revues par lui-même, et 24 poèmes, non compris ceux qui sont intercalés dans ses épîtres.

Gennadius, prêtre, puis évêque de Marseille, mort après l'an 495, fut attaché au semi-pélagianisme. Son principal ouvrage est un *catalogue* des auteurs ecclésiastiques jusqu'à son époque. On a encore de lui un livre sur la foi, un autre sur les dogmes ecclésiastiques. Mais ses huit livres contre les hérésies, et son traité sur les mille ans de l'apocalypse sont perdus.

Avitus, évêque de Vienne depuis 490, était d'une illustre naissance. En 496, il félicita Clovis sur son baptême, plus tard, il s'efforça de convertir le roi burgonde Gondebaud qui professait l'arianisme, réussit mieux auprès de son fils Sigismond, et présida en 517 le concile d'Epaone en Valais, qui régla la situation de l'Église dans le royaume de Bourgogne. Il fut célèbre par sa piété et son éloquence, et a laissé plusieurs ouvrages théologiques et ascétiques, une centaine de lettres, plusieurs homélies, enfin six poèmes en vers hexamètres, dont les trois premiers sont les plus estimés et forment ensemble une sorte de trilogie,

qu'on pourrait, dit Guizot [1], intituler le *Paradis perdu*, tant il offre, dans quelques fragments, d'analogie avec le chef-d'œuvre de Milton.

Césaire, né à Châlons-sur-Saône, vers l'an 470, élevé dans le monastère de Lérins, fut nommé diacre, puis prêtre, et enfin évêque d'Arles par le suffrage unanime du clergé de cette ville. Deux fois accusé de haute trahison, comme suspect d'avoir voulu livrer la France aux Burgondes, il fut exilé par Alaric, puis par Théodoric, son fils, mais son innocence ayant été reconnue, il fut rendu à son diocèse. Au VIme siècle, il présida plusieurs conciles contre les semi-pélagiens, et mourut en 543. C'est lui qui mit en crédit la doctrine du purgatoire. Il composa plusieurs traités ascétiques et quelques ouvrages dogmatiques, l'un entre autres contre Fauste sur la grâce et le libre arbitre; mais il est surtout renommé comme prédicateur. Nous avons de lui 130 homélies, qui peut-être ne sont pas toutes authentiques.

On voit, par ce qui précède, combien la Gaule méridionale fournit alors à l'Église d'évêques et d'écrivains distingués. L'Afrique elle-même, quoique littérairement et théologiquement bien déchue depuis Augustin, en produisit encore un certain nombre. Nous citerons parmi eux Vigile, évêque de Tapse (v. 484), auteur de divers traités sur la Trinité et les deux natures en Christ, et auquel on a longtemps attribué le symbole dit d'Athanase; Facundus, évêque d'Hermiane qui publia douze livres pour la défense des trois chapitres, et un ou deux autres ouvrages de controverse; Fulgentius, évêque de Ruspe († 533), qui figura parmi les adversaires du semi-pélagianisme, et son disciple Fulgentius Ferrandus, diacre de Carthage, de 520 à 548, qui se distingua par sa courageuse résistance à Justinien dans la controverse des trois chapitres, et mourut avant 551 ; Maï a publié son épître contre les ariens.

L'Italie nous offre aussi quelques écrivains distingués, mais les deux premiers n'appartiennent pas directement à la littérature ecclésiastique : ce sont Boëce et Cassiodore.

Boece *(Severinus Boetius)*, né à Rome vers 470, de l'illustre famille des Anicius, fut envoyé de bonne heure à Athènes, où il séjourna dix-huit ans. Là il apprit, dit-on, et approfondit toutes les sciences, et passa pour le prince des littérateurs de son temps. Partisan de la philosophie

[1] Guizot, *Cours d'hist. moderne*, 3me leçon.

d'Aristote, nous verrons qu'il fut un des premiers à l'accréditer en occident, et à en appliquer les principes à la théologie. De retour à Rome, il fut admis dans le sénat et nommé plusieurs fois consul. Un panégyrique de Théodoric, qu'il prononça en l'an 500 en l'honneur de ce prince, lors de son entrée à Rome, lui obtint sa faveur, et le titre de maître des offices et du palais. Mais vingt ans après, ayant osé blâmer avec franchise son despotisme, il fut accusé de conspirer contre lui avec l'empereur grec. Exilé à Pavie, il y fut retenu dans une étroite prison; mais son amour pour les lettres le soutint dans cette épreuve. Pendant sa captivité il composa, soit en prose, soit en vers, plusieurs écrits moraux et philosophiques, entre autres celui des « Consolations de la philosophie. » En 525, il eut enfin la tête tranchée, ce qui donna lieu à plusieurs de le considérer comme martyr de l'orthodoxie qu'il aurait soutenue contre l'arianisme de Théodoric, et de le vénérer comme un saint. D'autres, au contraire, considérant le tour presque exclusivement philosophique de ses ouvrages, ont mis en doute qu'il fût chrétien, et suspecté par conséquent l'authenticité d'écrits dogmatiques qu'on lui attribue, en particulier de ceux sur la Trinité. Ritter[1] observe que, sans jamais adhérer explicitement au christianisme, il n'a pas laissé d'emprunter à l'Écriture sainte bien des pensées, tout en leur imprimant le cachet philosophique de son esprit.

Cassiodore, son contemporain, né à Squillaci, vers l'an 469, était, comme lui, issu d'une noble famille romaine, et comme lui s'adonna à de fortes études, déploya des talents qui lui méritèrent la confiance d'Odoacre, puis la faveur de Théodoric, et le firent parvenir au consulat, et plus tard à la préfecture du prétoire. Mais disgracié en 537 sous le roi Vitigès, il quitta la vie du siècle, et alla fonder en Calabre le fameux monastère de Viviers, dans lequel il se voua à la fois aux arts mécaniques et à des études de philosophie. On se souvient que ce fut lui qui le premier dirigea vers l'étude les travaux des bénédictins. Il mourut vers l'an 563. Parmi ses ouvrages on distingue l'*Historia tripartita*, traduction latine de trois historiens ecclésiastiques grecs du IVme siècle, mis en regard, un livre sur l'âme, un autre sur la prière, et enfin celui par lequel il est le plus connu : *De rebus gestis gothorum lib.* 21, dont on ne possède que l'abrégé par Jornandès. Ses lettres sont également

[1] *Hist. de la philos. chrétienne*, II, 530 et suiv.

précieuses pour l'histoire. Conformément au génie de l'occident, ses méditations théologico-philosophiques eurent surtout pour objet l'étude de l'âme humaine, et Ritter observe qu'après lui on ne signale plus en occident d'écrivain qui mérite d'être cité dans l'histoire de la philosophie.

Parmi ses contemporains, nous trouvons VENANTIUS FORTUNATUS, né en 550 en Italie, mais émigré en Gaule, à la cour d'Austrasie. Aumônier de sainte Radegonde, femme de Clotaire Ier, il fut nommé évêque de Poitiers, et mourut au commencement du VIIme siècle. Son mérite comme écrivain est d'un ordre fort secondaire.

GRÉGOIRE DE TOURS (*Georgius Florentius*) naquit l'an 539 en Auvergne, d'une famille sénatoriale et même épiscopale, car son bisaïeul était évêque de Langres. A Tours, où il était allé en pèlerinage pour obtenir sa guérison, on le nomma évêque de cette ville; il fut en grande faveur à la cour des rois francs, et mourut en 595. Il avait composé force traités sur la gloire des confesseurs et des martyrs, et sur les miracles de plusieurs saints. Mais son principal ouvrage, celui qui l'a fait connaître à la postérité, est son *Histoire ecclésiastique des Francs*, où il traite pêle-mêle des actes qui intéressaient l'État et l'Église, deux sociétés déjà presque confondues de son temps. Le latin en est très corrompu, le style sans éclat, mais non sans grâce; c'est une chronique instructive qui commence à la mort de saint Martin, en 377, et s'arrête en 591. Thierry, dans ses récits des temps mérovingiens. lui a emprunté des traits nombreux et pleins d'intérêt. Ses *opera minora* ont été publiés par M. H. Bordier en 1864; l'un d'eux, retrouvé à Hambourg en 1853, est un opuscule « sur les offices ecclésiastiques. »

GRÉGOIRE, surnommé le Grand [1], né à Rome l'an 540, était, comme Boëce, issu de la famille patricienne des Anicius, et reçut une éducation digne de son rang. Il remplit l'office de préteur, jusqu'à l'âge de quarante ans où il embrassa la vie monastique. Après avoir fondé six couvents, il se fixa dans celui de Saint-André. Mais le pape Pélage II, regrettant de voir sa science et ses vertus perdues pour l'Église, l'appela contre son gré à un service plus actif : il le nomma l'un des sept diacres de Rome, puis mettant à profit l'expérience que Grégoire avait

[1] Voy. Lau, *Gregor der Grosse*, Leipzig, 1845.

acquise dans les offices publics, il le choisit pour son délégué à Constantinople, et le chargea d'y solliciter l'appui de l'empereur contre les Lombards. Grégoire était déjà de retour et rentré dans son couvent, lorsque la mort de Pélage, en 590, laissa vacant le siége pontifical. Ce fut encore contre son gré qu'il y fut élevé par les suffrages réunis du clergé, du sénat et du peuple ; aucun moine, ainsi que l'observe Montalembert, ne l'avait occupé avant lui.

Dans ce poste éminent, dont il avait redouté la responsabilité dans des temps si critiques, il fut un modèle d'activité et de charité épiscopales. Conservant la simplicité de son costume, l'austérité de son genre de vie, il consacra ses revenus et ceux de l'Église au soulagement des malheureux et se montra plein d'humanité pour les colons des domaines ecclésiastiques et pour les esclaves dont il encouragea l'affranchissement. L'exercice de ces vertus ne le détournait point des devoirs particuliers du pontificat. La prédication, déjà de son temps fort négligée par les évêques, fut une des fonctions qu'il remplit avec le plus d'assiduité et de zèle. La plupart de ses ouvrages ne sont que des développements des discours qu'il prononçait en chaire. Les abus déjà régnants dans l'Église, la simonie des prêtres, les empiétements des princes dans l'administration ecclésiastique, l'insubordination dans les divers degrés de la hiérarchie trouvèrent en lui un censeur intrépide. Plein de sollicitude pour les maux de l'Italie, il ne cessait de réveiller de leur torpeur les empereurs grecs et les exarques de Ravenne, trop lents à la défendre contre les barbares ; il excitait le courage des Romains, et, dans les moments les plus critiques, profitait de son ascendant sur Théodelinde, reine des Lombards, pour obtenir ou des trêves ou des traités de paix qui permissent à Rome de rassembler ses forces. Sa sollicitude s'étendait au loin sur les contrées et les églises de l'occident. Nous avons vu avec quel zèle il travailla à la conversion des Anglo-Saxons, qui avaient détruit presque entièrement le christianisme dans la Grande-Bretagne. Selon lui, l'Église de Rome avait une surveillance à exercer sur celles du monde entier ; il n'en exceptait pas même l'Église grecque. Il faut lui pardonner les idées exagérées qu'il se formait sur l'autorité de la chaire de saint Pierre, en raison des conjonctures politiques qui nécessitaient sa vigilante intervention ; si jamais les prétentions des évêques de Rome ont mérité quelque indulgence, c'est chez un chef de l'Église, plus zélé à en remplir les devoirs, que jaloux d'en exercer les droits. Il

fut véritablement, par sa louable activité pastorale, ce que tant d'autres papes n'ont été que par une ambition personnelle et intéressée, le pontife universel de l'occident.

Tous les actes de son administration ne méritent pas sans doute les mêmes éloges. On regrette que, pour obtenir en faveur de l'Italie et du patrimoine de saint Pierre la protection, tantôt des empereurs grecs, tantôt des princes francs, il ait adressé des lettres flatteuses à Phocas, l'assassin de Maurice, son prédécesseur, et à l'infâme Brunehaut dont il vante, dans sa correspondance, la foi et l'ardente piété. Peut-être ignorait-il des détails qui n'ont été bien connus qu'après leur mort. On lui reproche aussi l'excès de sa sévérité contre les donatistes d'Afrique, les ariens d'Espagne, les schismatiques de l'Istrie, et les mesures de contrainte qu'il prescrivit contre les païens de la Sardaigne. On s'étonne de la rigueur avec laquelle il proscrivit la lecture des ouvrages des anciens, de sa crédulité excessive pour les traditions de la légende, de son indulgence pour les pratiques superstitieuses de son temps.

C'est du reste moins comme pontife que comme écrivain ecclésiastique que nous avons à l'étudier ici. L'un de ses ouvrages les plus appréciés est sa « Règle pastorale, » composée au commencement de son pontificat, afin de justifier l'éloignement qu'il avait montré jusqu'alors pour les dignités ecclésiastiques. Ce livre fut dans les siècles suivants recommandé comme le manuel de tous les ministres de l'Église, et à l'époque de Charlemagne et d'Alfred le Grand, il servit de base aux efforts tentés pour la réforme du clergé.

Pendant qu'il remplissait encore à Constantinople les fonctions d'*apocrisiarius*, il composa, à la prière d'un de ses amis, ses 35 livres sur l'explication pratique du livre de Job, connus sous le titre de *moralia*. On y trouve beaucoup de leçons et de maximes édifiantes sur la vie intérieure. Il a écrit en outre des dialogues sur la vie des pères de l'Église et l'éternité des âmes, quatorze livres d'épîtres fort importantes pour l'histoire de son temps et concernant surtout la discipline ecclésiastique, 22 homélies sur Ézéchiel, prononcées dès 593, 40 homélies sur les Évangiles, suivies d'une prière sur la peste, dont son prédécesseur Pélage était mort, un *sacramentarium*, revision de celui de Gélase et indiquant l'ordre des prières et cérémonies qui avaient lieu dans l'administration des sacrements, enfin un antiphonaire, un graduel, etc.

Le style de saint Grégoire se ressent déjà de l'époque barbare où

l'Église entrait de son temps; il est obscur, embarrassé, chargé de locutions vicieuses; mais ces défauts sont en partie rachetés par l'onction qui respire dans ses écrits. Enfin sous quelque point de vue qu'on envisage ce pontife, on ne peut lui refuser le surnom de Grand qui lui fut décerné par ses contemporains. Il mourut l'an 604, après de longues et cruelles infirmités.

Grégoire le Grand est généralement considéré comme le dernier des pères de l'Église latine. Après lui redoublèrent les calamités qui portèrent en Italie un coup funeste à la science théologique et aux lettres sacrées. Vainement se maintinrent dans ses riches bibliothèques les monuments de l'ancienne littérature; le malheur des temps empêcha d'en faire usage, et c'est ailleurs, c'est plus à l'occident, dans des provinces où les invasions barbares étaient déjà consommées, et qui pour le moment étaient plus à l'abri des troubles du reste de l'Europe, que nous trouvons quelques théologiens dignes de ce nom.

Le premier est ISIDORE DE SÉVILLE. Né en 560 environ à Carthagène, où son père exerçait les fonctions de préfet, il fut élevé et instruit avec beaucoup de soin par son frère aîné, alors évêque de Séville, et jugé digne de lui succéder, en 600. Braulio, son ami, évêque de Saragosse, disait que Dieu l'avait donné à l'Espagne pour la dédommager de ses pertes, et arrêter chez elle les progrès de la barbarie. Nul en effet, dans ce temps, n'a tiré meilleur parti de l'étude des anciens classiques, surtout des latins, ni réuni une plus grande masse de connaissances. On divise ses ouvrages en quatre classes [1] : 1° ceux qui se rapportent à la Bible, parmi lesquels un traité mystique, sous le titre de « Soliloques; » 2° ses ouvrages dogmatiques, savoir celui de la foi catholique contre les juifs, trois livres de sentences, cours de dogme et de morale chrétienne, intitulés *de summo bono*, deux livres *de origine officiorum*, description des usages de l'Église et définition des devoirs des prêtres; 3° ses ouvrages historiques, entre autres une chronique générale, une chronique particulière de 176 à 628, et une biographie des hommes illustres; 4° enfin des ouvrages divers, parmi lesquels celui auquel il a dû surtout sa haute réputation, ses 20 livres des « origines » ou des « étymologies, » sorte d'encyclopédie des sciences matérielles et morales,

[1] Voy. *Encycl. d. Sc. rel.*, art. Isidore.

embrassant toutes les connaissances de l'époque. A l'article de la jurisprudence, on y trouve la collection espagnole des canons, qui prit de là le titre de « Recueil d'Isidore, » et où furent interpolées au IXme siècle les fausses décrétales des papes. Chez lui, la pensée n'était pas au niveau de la science : il n'a point laissé après lui la réputation d'esprit indépendant. En morale et en théologie, il fit un grand usage des écrits de Grégoire et d'Augustin; c'est par là qu'il eut à son tour une grande influence sur la culture religieuse de l'Espagne, même dans le temps de la domination arabe.

Plus à l'occident encore que l'Espagne, et plus éloignée du théâtre principal des invasions, nous avons vu que l'Irlande fut du Vme siècle au VIIme, par ses monastères, un foyer actif où se conservèrent l'amour et l'étude des lettres, et que les cloîtres fondés dans cette contrée par saint Patrick et ses successeurs, établissements si précieux pour l'œuvre des missions évangéliques, rendirent des services non moins signalés à la cause des lumières religieuses.

C'est de l'un de ces monastères, celui de Bangor, fondé par Comgall, dans la province d'Ulster, que sortit l'irlandais COLOMBAN, né en 543. Après de solides études dans les lettres classiques, aussi bien que sacrées, cédant à son penchant déclaré pour les travaux d'évangélisation, il se rendit en 590 dans les parties de la Gaule où le christianisme avait eu le plus à souffrir du malheur des temps il y établit, soit par lui-même, soit par ses disciples, de nombreux couvents qu'il soumit à une exacte discipline, et fit servir à raffermir par leur influence dans l'Église elle-même le règne de la foi et des mœurs. Dans cette œuvre difficile, il eut de vives attaques à repousser de la part des évêques dont il déplorait le relâchement, de celle des papes qui voulaient l'assujettir aux pratiques romaines, mais surtout de la cour de France, que lui avaient aliénée ses censures contre les dérèglements du jeune roi, encouragés par l'odieuse politique de Brunehaut, son aïeule. Exilé brutalement par cette reine, il alla travailler à la conversion de l'Helvétie. Il se rendit ensuite en Italie, où Agilulf, roi des Lombards, lui permit, en 613, de fonder le monastère de Bobbio ; c'est de là qu'il entra en rapport avec le pape Boniface IV et soutint avec lui une polémique assez vive, quoique respectueuse, au sujet de l'injuste anathème qu'on voulait lui faire souscrire contre quelques docteurs d'orient.

Colomban mourut en 615, à Bobbio, entouré de la vénération des peuples qu'il travaillait à évangéliser. Il nous reste de lui la règle (*Regula cœnobialis*), qu'il avait donnée à ses religieux, puis seize sermons sous le titre « d'instructions variées, » où il donne sur la piété des notions bien éloignées de la dévotion superstitieuse de son siècle. C'est ainsi qu'il dit dans la première : « Qu'est-il besoin d'aller chercher Dieu loin de nous? Si nous sommes ses membres, il réside au dedans de nous, ainsi que l'âme dans le corps. » On a encore de lui six épîtres et quatre petits poèmes religieux.

Ici se termine la revue de l'histoire littéraire et scientifique de la seconde période de l'Église ; nous ne devons pas dissimuler qu'elle est incomplète ; nous y avons omis sans scrupule les titres d'une multitude d'ouvrages aujourd'hui perdus, et les noms mêmes d'auteurs médiocres maintenant ensevelis dans l'oubli.

CHAPITRE VII

SECTES DOGMATIQUES

Avant de retracer l'histoire du mouvement théologique dans l'Église du IVme au VIme siècle, il est nécessaire d'étudier la suite de ses luttes avec les sectes qui, déjà dans les siècles précédents, avaient tenté d'infiltrer chez elle les principes du judaïsme ou ceux des théosophies de l'orient.

I. SECTES JUDAÏSANTES

L'influence des partis judaïsants, il est vrai, devenait tous les jours moins à redouter pour l'Église. Assurée, grâce à l'appui de l'État, de triompher des juifs, plus aisément encore qu'elle n'avait triomphé des païens, elle était loin de songer à faire aucune concession au judaïsme. Les juifs, de leur côté, toujours plus prévenus contre elle, à mesure qu'ils voyaient son culte envahi par des éléments païens, résistaient à toutes les tentatives pacifiques ou violentes de son prosélytisme. Toute pensée d'amalgame entre les deux religions était donc, de part et d'autre, abandonnée. En fait de sectes judaïsantes, outre quelques faibles restes des ébionites et des nazaréens des premiers siècles, qui disparurent avant la fin de cette période, nous ne trouvons plus que deux sectes nouvelles, du reste peu connues, et sur lesquelles les savants sont peu d'accord entre eux : les *Hypsistariens* et les *Célicoles*.

Les premiers, principalement et peut-être uniquement répandus en Cappadoce, où ils eurent l'honneur de compter dans leurs rangs le père de Grégoire de Nazianze[1], apparaissent dans la première moitié du

[1] Grégoire, *Orat.* 18, 5.

IVme siècle et ne sont plus mentionnés au delà. Ils empruntaient aux juifs, sinon la circoncision, du moins l'observation du sabbat et l'abstinence de certains mets défendus, et surtout l'horreur pour toute apparence d'idolâtrie. Ils faisaient profession de n'adorer que le Très-Haut (ὕψιστος). Monothéistes stricts, ils refusaient l'adoration à Jésus-Christ, ce qui leur faisait refuser à eux-mêmes le titre de chrétiens. Ils rendaient leur culte à Dieu au crépuscule du matin et du soir dans des oratoires brillamment illuminés; c'est probablement pourquoi Grégoire de Nazianze leur attribue le culte du feu, ce qui fait croire à Ullmann que leur doctrine pourrait avoir été quelque mélange du christianisme et du parsisme. Westein et Pastoret [1], avec plus de vraisemblance, ne voient dans les hypsistariens que des prosélytes de la porte sous un autre nom. Cyrille de Jérusalem les confond avec les θεοσεβεῖς de Phénicie et de Palestine, dont le nom et l'origine semblent également désigner des prosélytes de la porte.

Quant aux célicoles [2], que l'on confond quelquefois aussi avec eux, il n'en est de même fait mention qu'au IVme siècle, dans une épître où Augustin [3] parle d'un *major cœlicolarum,* et dans deux édits de proscription lancés contre eux par Honorius en 408 et 409 [4], parmi ceux qui condamnent les juifs et les samaritains. L'édit de l'an 408 les accuse de chercher à entraîner les chrétiens dans le judaïsme. Ils étaient évidemment d'origine juive, et l'on peut, à plus juste titre encore, leur appliquer l'hypothèse relative aux hypsistariens. Leur nom venait peut-être de ce qu'à la manière des juifs, ils employaient le mot *ciel* comme synonyme de celui de Dieu, et des fausses idées des païens qui, précisément à cause de cette synonymie, attribuaient aux juifs le culte du ciel, et faisaient dire à Juvénal [5]:

Nil præter nubes et cœli numen adorant.

Les célicoles pratiquaient le baptême, mais un baptême différent de celui de l'Église catholique et qui peut avoir été emprunté aux prosélytes juifs.

[1] *Leg. Mos.*, IV, 266.
[2] Schmid, *Hist. Cœlicol.* Helmst., 1704.
[3] Augustin, Ep. 44.
[4] *Cod. Theod.*, XVI, 8, l. 4, 19.
[5] Juvénal, *Satires*, XIV, 97.

II. SECTES THÉOSOPHIQUES

C'était contre les sectes théosophiques, à raison de l'importance qu'avait, encore à cette époque, la question de l'origine du mal, que l'Église avait le plus à se prémunir.

1. MASSALIENS

Sous le règne de Constance, vers l'an 340, on voit apparaître, surtout en Phénicie et en Palestine, une secte de *Massaliens* qui tiraient leur nom d'un mot syro-chaldéen qui signifie *prier*. Aussi les appelait-on en grec Euchites ou encore Enthousiastes, parce que, dit Théodoret[1], ils prenaient les mouvements de leur cœur pour les suggestions du Saint-Esprit. D'après Épiphane[2], c'étaient des païens convertis qui, croyant arriver à la perfection par la contemplation et l'extase, s'adonnaient uniquement à la prière, repoussaient toute occupation active, tout travail manuel, et ne vivaient que d'aumônes.

A l'exemple de certains théosophes orientaux, ils admettaient que chaque homme naissait sous l'empire d'un de ces esprits imparfaits, lointaines et dernières émanations de la source de l'être, et dont l'influence, par conséquent, l'éloignait lui-même du principe du bien. Pour s'affranchir de cette influence, ni les actes vertueux, ni le dévouement ascétique, ni les sacrements ou autres rites de l'Église n'avaient d'efficace; le baptême lui-même ne pouvait attaquer la racine du péché. La prière seule, la prière intérieure, avait cette vertu, parce qu'elle le remettait en rapport immédiat avec l'esprit de Dieu. La nature divine, prétendaient-ils, pouvait revêtir toutes les formes pour se communiquer aux âmes douées pour elle de réceptivité. Les anges, les patriarches, les prophètes de l'Ancien Testament, Jésus lui-même, étaient autant de manifestations de cette essence; elle se manifestait de même dans l'euchite en prière; comme eux il pouvait prévoir les choses futures et contempler face à face la Trinité. Avec la prière, il n'avait besoin ni d'abstinences, ni de culte, ni d'instruction, ni d'aucune direction humaine; il était même affranchi de la loi morale, persuasion qui, si nous en croyons Épiphane[3], entraîna les euchites tantôt dans les

[1] Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 11.
[2] Épiphane, *Hær.*, 80, c. 3.
[3] Ibid. Neander, II, 526.

excès d'un honteux et coupable antinomisme, tels que ceux des sectaires qu'il qualifie du nom de « Sataniens, » tantôt tout au moins dans les égarements d'un panthéisme extravagant, qui n'allait à rien moins qu'à déifier l'homme lui-même.

Flavien, évêque d'Antioche, ayant amené, par d'adroites flatteries, le chef de la secte à se démasquer, le dénonça, lui et ses partisans[1], à l'autorité civile et les fit chasser de la Syrie; ils se retirèrent alors dans la Pamphilie, qu'ils remplirent, dit Théodoret, du poison de leurs erreurs. Lupicianus, un de leurs persécuteurs, en fit mettre à mort un certain nombre, qui furent vénérés comme martyrs, d'où les membres de la secte prirent le nom de « Martyriens. » Les massaliens disparurent au bout de quelque temps, mais non la tendance ultra-mystique qu'ils représentaient, et qui, sous diverses formes, ne cessa de se reproduire au sein de l'Église et particulièrement dans les couvents.

On a souvent confondu avec la secte des euchites, celle des « Euphémites. » Mais Neander voit plutôt dans celle-ci une secte païenne éclectique, reconnaissant, à la manière des néo-platoniciens, au-dessus d'un grand nombre de divinités subalternes, une divinité suprême qu'ils adoraient seule par des hymnes de louange.

2. DUALISTES MANICHÉENS

Au reste, à cette époque où le problème de l'origine du mal continuait à occuper tant d'esprits, le dualisme en était toujours la solution la plus accréditée. Aussi, de toutes les anciennes écoles gnostiques, celle de Marcion était-elle à peu près la seule qui eût conservé des adhérents. Elle en avait particulièrement en Mésopotamie, où Théodoret, évêque de Cyr, assure, comme nous l'avons vu, en avoir converti un très grand nombre. Au VIme siècle il y en avait encore dans cette province plus d'un millier, qui furent persécutés par les empereurs de Byzance[2]. Dès lors les marcionites se perdent dans les rangs de l'Église orthodoxe, à moins que, selon l'opinion de Neander, ce ne soit une transformation de cette secte qui ait donné naissance plus tard à celle des *Pauliciens.*

Si elle n'eut plus d'adhérents qu'en Mésopotamie, c'est qu'ailleurs elle fut éclipsée par une autre secte plus ancienne qu'elle et dont le dualisme était plus prononcé. Je veux parler de celle des manichéens.

[1] Théodoret, *Hæretic. fabul.*, IV, 11.
[2] Mansi, *Concil.*, t. VI, p. 39.

Le manichéisme[1] avait été, dès sa première apparition dans l'empire, proscrit par Dioclétien qui avait rendu contre lui un édit des plus sévères. Constantin, résolu, à son avénement, de mettre fin aux persécutions exercées par ses prédécesseurs, désira connaître d'une manière exacte les différentes sectes chrétiennes, en particulier celle des manichéens, sur laquelle étaient répandus des bruits si divers. Il chargea de ces informations Strategius, depuis préfet d'orient, et en reçut sans doute des renseignements favorables, qui le déterminèrent à étendre à cette secte la tolérance qu'il avait accordée aux autres. Bientôt l'attention du prince et celle des chrétiens fut tout entière absorbée par les querelles de l'arianisme et du donatisme, en sorte que le manichéisme put se répandre en liberté.

Il ne tarda pas à acquérir un crédit considérable[2]. Tandis que le gnosticisme n'avait jamais été populaire, le manichéisme, en ralliant sous sa bannière les diverses sectes dualistes, trouva parmi la multitude de zélés partisans. Outre l'attrait propre aux systèmes théosophiques, qui flattent l'orgueil humain en lui promettant des lumières supérieures sur les problèmes les plus relevés, outre l'explication, si simple et si commode en apparence, qu'il donnait de l'existence du mal, il semblait, par son sévère ascétisme, répondre, mieux que bien d'autres systèmes, aux besoins moraux du temps. Au relâchement des mœurs chrétiennes, il opposait l'austérité de ses préceptes, à l'opulence, à l'ambition croissante des évêques, le renoncement de ses élus. Ce n'était pas seulement la foule qui était séduite ; nous avons vu qu'Augustin lui-même figura durant neuf années au nombre des simples « auditeurs » de la secte.

A la vue de ses rapides progrès, les chefs et les docteurs de l'Église prirent l'alarme. Un grand nombre d'entre eux descendirent dans l'arène pour le combattre ; ce furent en particulier Cyrille de Jérusalem dans plusieurs de ses catéchèses, Épiphane dans son traité des hérésies, Sérapion, évêque de Thumis en Égypte, Victorinus, professeur d'éloquence à Rome, Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie, puis deux évêques ariens, Eusèbe d'Émèse et Georges de Laodicée, enfin, Titus, évêque de Bostra, qui, dans un ouvrage dont il nous reste trois livres,

[1] Voyez t. Ier, p. 344.
[2] Neander, t. II, 1476.

réfuta le manichéisme avec autant de force que de modération, lui opposant la puissance et la bonté de Dieu, toujours agissant dans ce monde, même dans ce que notre ignorance nous représente comme un mal absolu.

Mais son plus illustre et constant adversaire fut Augustin, son ancien disciple, dont les écrits directs contre le manichéisme, indépendamment d'une foule de passages répandus dans ses confessions et ses sermons, remplissent un volume entier de ses œuvres. Il s'attaqua surtout à Fauste de Milève, évêque et principal docteur des manichéens, à Félix et à Fortunatus, qu'il confondit, en 404, dans une conférence publique à Hippone. Pour le moment, il ne voulait d'autres armes contre eux que celles du raisonnement et l'autorité de l'Écriture. « Qu'ils sévissent contre vous, leur disait-il, ceux qui ne savent par quels labeurs on arrive à la connaissance de la vérité. Pour moi, je dois vous supporter à présent, comme je me supportais moi-même à une autre époque. » Plus tard, il se montra moins pacifique, et déjà beaucoup d'évêques, impatients d'écraser le manichéisme, avaient obtenu contre ses adhérents des édits impériaux plus ou moins rigoureux. En 372, Valentinien Ier avait interdit leurs assemblées, condamné leurs docteurs à une amende, ordonné la confiscation de tous les lieux de culte où ils se réunissaient[1]. Théodose le Grand, non content de leur ôter la faculté de donner et de tester[2], puis le droit de se réunir dans les villes de son empire, prononça en 382, comme nous l'avons vu, la peine de mort contre quelques catégories particulières de manichéens, tels que les saccophores et les hydroparastes, quand ils oseraient s'assembler pour leur culte, ordonna aux gouverneurs de province de nommer à cet effet des *inquisiteurs* chargés de recevoir les délations contre eux, et ne permit à aucun de se défendre contre ces dénonciations[3]. En 389, il les condamna à sortir de Rome sous peine de mort. Honorius suivit l'exemple de son père, par ses édits de 399 et de 407[4]; dans ce dernier particulièrement, il mit les manichéens hors la loi, et les frappa en quelque sorte de mort civile. Toutes ces lois furent confirmées encore par Théodose le Jeune. De tous les mystiques de ce temps, les manichéens furent le plus sévèrement traités par l'autorité civile.

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 3.
[2] Ibid., l. 7.
[3] Ibid. l. 7, 9.
[4] Ibid , l. 40.

Ils continuaient néanmoins à se répandre en divers pays, surtout dans le nord de l'Afrique. Lorsque cette province eut été conquise par les Vandales, ils se réfugièrent en grand nombre à Rome, où ils eurent soin de demeurer quelque temps cachés, ou, pour mieux dire, de se mêler à la foule des chrétiens en dissimulant leurs principes. Mais l'évêque Léon le Grand, fin limier en matière d'hérésie, et que, par cette raison, l'inquisition de Rome a regardé comme un de ses zélés précurseurs[1], parvint à découvrir les sectateurs de Manès, et les dénonça à son église, l'an 443, dans plusieurs de ses sermons sur le Carême : « Tenons-nous en garde, dit-il à ses auditeurs, contre un ennemi qui pourra nous nuire par le jeûne lui-même. C'est ainsi qu'il induit ses serviteurs, les manichéens, à s'abstenir d'aliments permis et à pécher en jeûnant. Ils jeûnent le dimanche pour condamner notre joie, et tout en participant à nos assemblées afin de se déguiser à nos yeux, ils ne laissent pas de communier indignement en refusant le sang de notre rédemption, ces impies que l'autorité ecclésiastique doit absolument exclure de la communion des saints. » Léon le Grand invite donc fortement les fidèles à aider l'autorité ecclésiastique dans son œuvre d'épuration, en recherchant diligemment et en dénonçant tous les membres de cette secte. Outre la communion sous une seule espèce, il leur signale, comme un des caractères auxquels on devait les reconnaître, le fait qu'ils jeûnaient le dimanche et le lundi en l'honneur du soleil et de la lune. Puis, après avoir donné à son troupeau une esquisse de leurs erreurs, il l'engage à ne pas se laisser tromper par leur abstinence, leurs visages pâles et leurs vêtements en désordre, fausses apparences, selon lui, affectées pour séduire les esprits bornés[2].

Léon le Grand, ayant ainsi découvert quelques-uns des chefs de la secte, les fit comparaître devant une assemblée d'évêques, de prêtres et même de sénateurs et de principaux citoyens, devant lesquels ils donnèrent le détail de leurs principes et de leurs cérémonies, et confessèrent entre autres, à ce qu'il raconte, des actes d'impureté qu'ils auraient commis dans leurs réunions. Nous avons vu que c'est là une pente où les partisans d'un ascétisme extrême se laissent parfois entraîner ; cependant Léon le Grand et Jérôme, qui accusent les mani-

[1] Voyez l'*Arsenale sacro, ossia prattica dell ufficio della S. Inquis.* Roma, 1693.

[2] Léon Ier, *Serm. 4 de quadrag., 5 de jejus.*

chéens des mêmes excès, étaient des juges trop prévenus pour que nous dussions nous fier à leur témoignage, si Augustin n'eût cité des traits d'incontinence et d'hypocrisie dont s'étaient rendus coupables quelques-uns de ceux de son temps[1].

Léon, par sa sévérité, réussit à convertir plusieurs membres de cette secte, qu'il contraignit à reconnaître publiquement leurs erreurs et à souscrire à la condamnation de la mémoire de Manès. D'autres, qui se montrèrent trop obstinés, furent expulsés par ordre de l'empereur. D'autres enfin s'exilèrent volontairement de Rome, et Léon donna aussitôt avis à ses collègues d'Italie et d'Espagne de se tenir en garde contre ceux qui viendraient s'y réfugier. Il désigna de même aux évêques d'orient les noms des autres chefs de la secte, qu'il avait pu connaître. Enfin, l'an 445, il obtint de Valentinien III une nouvelle loi contre les manichéens. L'empereur, se fondant sur les crimes que Léon leur avait imputés, et sur les édits précédents lancés contre eux, ordonna qu'on les punît partout comme usurpateurs d'églises et infracteurs des lois de l'État, permit à chacun de les accuser, sans qu'ils pussent être défendus par personne, et les priva du droit d'exercer aucune charge et même de séjourner dans les villes, de se plaindre en public d'aucune injure, etc.

La sévérité de Léon et de Valentinien III fut imitée en occident par les conquérants barbares. Hunerich, roi arien des Vandales d'Afrique, en montant sur le trône en 477, voulut aussi montrer son zèle pour la foi par une persécution contre les partisans du manichéisme. Il fit informer sévèrement contre eux, en fit brûler vifs plusieurs, et déporter les autres dans des pays éloignés. En orient, Justin Ier les frappa de la peine de mort, et décréta le même châtiment contre ceux qui, une fois convertis, conserveraient quelque liaison avec leurs anciens coreligionnaires. Enfin les manichéens furent persécutés dans le lieu d'origine de leur secte. Après avoir été longtemps tolérés en Perse, et s'y être beaucoup accrus, après y avoir joui même de privilèges supérieurs à ceux dont jouissaient les autres chrétiens, sans doute à cause de l'analogie de leurs principes avec ceux de la religion nationale, ils eurent en 525 le malheur et le tort d'indisposer contre eux le roi Cavadès, en séduisant le cadet de ses fils par l'espoir de monter sur le trône avant ses frères.

[1] Augustin, *De mor. Manich.*, II, 18.

Cavadès, dissimulant son ressentiment, feignit de vouloir en effet abdiquer en faveur de ce jeune ambitieux. Il invita les manichéens à s'assembler dans une maison désignée, où ils lui prêteraient le serment d'obéissance; mais à peine y furent-ils réunis qu'il y envoya une troupe de soldats pour les passer au fil de l'épée. Les autres manichéens du royaume furent aussi massacrés, leurs biens confisqués et leurs écrits livrés aux flammes.

Ce furent probablement ces persécutions violentes que leur secte eut à subir en Asie et en Afrique, qui les forcèrent à se concentrer, sinon à Rome, au moins dans d'autres parties de l'Europe, où, malgré les édits qui les proscrivaient, ils conservèrent jusque dans le moyen âge un grand nombre d'adhérents.

Au reste, dans les divers pays où le manichéisme avait pénétré depuis le IVme siècle, il ne s'était point produit sous des traits exactement pareils. En Espagne, il s'était confondu plus ou moins avec le gnosticisme, et de là était née une branche de manichéens assez distincte des autres pour qu'on l'ait désignée sous un nom différent. Je veux parler de la secte des priscillianistes qui y fit son apparition vers l'an 379.

3. DUALISTES PRISCILLIANISTES

Marc de Memphis, théosophe égyptien, avait, selon Sulpice Sévère [1], le premier introduit les doctrines théosophiques dans cette contrée, et il y avait eu au nombre de ses disciples une femme de distinction nommée Agape et un rhéteur nommé Elpidius, qui inculquèrent leurs principes à Priscillien. Celui-ci, né en Espagne, quoique probablement gaulois d'origine, était un personnage opulent et de haute naissance, doué de beaucoup d'éloquence et d'érudition, habile dans la dispute, possédant en outre de grands avantages extérieurs, capable de beaucoup de patience et de désintéressement, « homme accompli en un mot, nous dit Sulpice Sévère, si son caractère inquiet et sa vanité excessive ne l'eussent entraîné à abuser de qualités si rares. » Des études mal dirigées lui firent embrasser des erreurs pernicieuses, qu'il parvint par son talent de persuasion et son apparente humilité, à répandre dans tous les rangs sociaux, principalement, rapporte le même historien, « chez ce sexe que les principes religieux peu solides rendent curieux et avide de nouveau-

[1] *Historia sacra*, II, 46, 51.

tés. » C'est en 379, ou peut-être quelques années auparavant, qu'il commença à dogmatiser. En peu de temps les maximes de Priscillien se propagèrent dans la plus grande partie de l'Espagne; elles furent même adoptées par plusieurs évêques, entre autres par Salvianus et Instantius.

Faute de renseignements précis et concordants, il est difficile de se faire une juste idée des principes professés par Priscillien; voici cependant en quoi, par le rapprochement de divers fragments que citent ses adversaires, on peut les faire consister. La doctrine de Priscillien semble le résultat d'une combinaison du dualisme et du système de l'émanation, et avoir ainsi appartenu d'une part au gnosticisme, de l'autre au manichéisme [1], lequel y dominait cependant. Elle mettait en opposition un royaume de lumière, peuplé des émanations du principe éternel de lumière, et un royaume de ténèbres ou chaos, peuplé des émanations du principe de ténèbres, qui le gouverne sous le nom de Satan. Les âmes issues de l'essence divine [2] traversaient les sept cieux ou domaines des esprits sidéraux, qui résident sur la limite des deux empires, pour venir combattre les esprits de ténèbres. Ceux-ci parvenaient d'abord à s'en emparer et à les emprisonner dans des corps; mais le principe du bien ne le permit ainsi que pour mieux assurer la destruction de l'empire des ténèbres. Dans ce but, il opposa d'abord aux douze puissances sidérales, ou aux douze signes du zodiaque, auxquels l'homme appartenait par son corps (ses différents membres étant sous l'influence de ces constellations), douze puissances célestes représentées par les noms de douze patriarches, et sous la direction desquelles il plaça l'âme de l'homme, de sorte que cet être réunit en lui-même l'abrégé du monde inférieur et du monde supérieur et forme ainsi un univers en petit.

L'homme n'en demeurerait pas moins (grâce au corps où les esprits de ténèbres ont emprisonné son âme) sous l'influence malheureuse des astres, si cette âme, d'origine divine, n'obtenait la force de s'y soustraire. C'est pour l'en affranchir que Jésus est venu sur la terre, avec l'apparence d'un corps humain; aussi les priscillianistes ne célébraient-ils point la fête de Noël comme les autres chrétiens [3]. Ils jeûnaient ce jour

[1] Augustin, *De Hær.*, 70 : *Maximè Gnosticorum et Manichæorum dogmata per mixta sectantur.*

[2] Leo Magn., *Ep. ad Turrib.*, c. 5.

[3] Ibid., c. 4.

là ainsi que le dimanche, moins encore pour s'éloigner en tout des usages de l'Église catholique, que pour protester contre l'idée de la naissance et de la résurrection corporelle de Christ. Ils niaient également la résurrection des corps comme contraire à la dignité de l'âme, et n'entendaient pas non plus dans le même sens que les autres chrétiens ce qui était dit des souffrances de Jésus. Au contraire des manichéens, et pour s'accommoder à l'usage, Priscillien admettait l'autorité de l'Ancien Testament, tout en expliquant ce livre d'une manière allégorique. Il séparait du reste tout à fait le Dieu de l'Ancien Testament de celui du Nouveau, et ajoutait aux livres canoniques quelques écrits prétendus apostoliques [1], entre autres le cantique chanté par Jésus au moment de se rendre sur la montagne des Oliviers, cantique qu'il affirmait avoir retrouvé et qui ne devait être connu que des seuls élus de la secte.

La morale des priscillianistes, parfaitement en harmonie avec leurs principes dogmatiques, consistait dans un ascétisme rigoureux qui exigeait le célibat et des abstinences de tout genre. Les actes licencieux qu'on leur reproche ne sont pas suffisamment prouvés. C'est sous le point de vue de la véracité que leurs principes moraux paraissent avoir été le plus relâchés ; ils pensaient qu'un mensonge pieux, ou fait en vue de propager la vérité, était permis aux chrétiens, et qu'on pouvait déguiser à la foule, en s'accommodant à ses idées charnelles, ce qu'elle n'était pas encore en état de comprendre ; ce n'était qu'aux illuminés ou membres avancés de la secte qu'on était tenu de dire la vérité tout entière. Peut-être cette maxime développée par Dictinnius, un de leurs évêques, contribua-t-elle à l'extension du parti. Ce progrès, en tous cas, constaté par l'élection de Priscillien à l'évêché d'Avila, fixa l'attention d'Hyginus, évêque de Cordoue ; mais au lieu d'agir en cette occasion avec la circonspection et les ménagements nécessaires, il donna connaissance de l'hérésie nouvelle à Idacius, évêque de Mérida, homme brouillon, querelleur, et qui, par ses indiscrétions et ses violences contre Priscillien et ses adhérents, contribua lui-même au scandale qu'il devait prévenir, à tel point qu'Hyginus, mécontent de la manière dont l'affaire était conduite, se retourna du côté de Priscillien. Un concile assemblé à Saragosse condamna néanmoins l'hérésiarque (380), et,

[1] Leo Magn., *Ep. ad. Turrib.*, c. 15.

prenant des mesures pour empêcher la propagation de ses principes, chargea Ithacius de Sossuba d'en surveiller l'exécution. On ne pouvait être plus malheureux dans le choix de ses agents. Ithacius ressemblait à l'évêque de Mérida, non pas seulement de nom, mais de caractère [1]. C'était, dit Sulpice Sévère, un homme impudent, bavard, effronté, aussi dépourvu de prudence que de mérite, adonné aux plaisirs de la table, ennemi juré de quiconque pouvait, par son instruction ou ses mœurs austères, faire honte à son ignorance ou à son relâchement. Sulpice n'hésite pas à lui préférer Priscillien lui-même.

Idacius et Ithacius, irrités de la résistance que Priscillien et ses adhérents opposèrent aux actes du concile, et résolus d'en triompher à tout prix, sollicitèrent et obtinrent [2] de l'empereur Gratien un rescrit par lequel ces hérétiques devaient, non seulement abandonner toutes leurs églises, mais encore vider le pays. Priscillien et les autres chefs du parti cédant à la force, quittèrent l'Espagne, en vue d'aller se justifier devant le pape Damase [3]. Passant par l'Aquitaine, ils eurent beaucoup de succès dans la ville d'Éluse, dont ils gagnèrent les habitants à leur cause. A Bordeaux, dans le domaine d'Euchrocia, veuve d'Elpidius, où ils furent accueillis, ils firent aussi quelques prosélytes, puis ils partirent pour Rome, accompagnés de leurs disciples, entre autres d'Euchrocia et de Procula, sa fille, avec lesquelles Priscillien fut accusé d'avoir soutenu des relations criminelles. Repoussés à Rome par Damase, et à Milan par Ambroise, ils furent plus heureux auprès de Macédonius, maître des offices, de qui ils obtinrent, dit-on, à force de présents, de faire révoquer l'édit de Gratien, et de se faire rendre leurs charges ecclésiastiques. Après ce succès, ils regagnèrent l'Espagne, furent remis en possession de leurs églises, et accusant à leur tour Ithacius comme perturbateur de la paix, le contraignirent à s'enfuir en Gaule.

Mais bientôt (383) la mort de Gratien et l'usurpation de Maxime portèrent un coup fatal à la cause de Priscillien. Dès que le nouvel empereur fut arrivé à Trèves, Ithacius se rendit auprès de lui et accusa les hérésiarques, insistant moins sur leurs erreurs que sur leurs prétendus crimes, et leurs intrigues auprès de Gratien. Maxime assembla, pour les juger, un concile à Bordeaux (384), mais Priscillien

[1] Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, II, c. 50.
[2] Ibid., II, 47.
[3] Ibid., II, 48.

récusa ce tribunal et en appela à celui de l'empereur [1]. Tous les accusés durent donc se rendre à la cour, où le cruel Ithacius ne songeait qu'à en augmenter le nombre. Il eut même l'effronterie d'élever des soupçons d'hérésie contre Martin de Tours. Ce digne évêque, qui se trouvait alors à Trèves, ne cessait d'engager Ithacius à se désister de sa plainte, et suppliait Maxime d'épargner le sang de ces malheureux. « Ne suffisait-il pas, disait-il, de leur enlever leurs églises, et une cause tout ecclésiastique devait-elle être jugée devant les tribunaux séculiers ? » Tant que Martin séjourna à Trèves, on suspendit le jugement. Avant de quitter cette ville, il obtint de Maxime la promesse positive qu'aucune sentence de mort ne serait prononcée. Mais bientôt l'usurpateur, cédant à de pernicieux conseils et convoitant pour lui-même les grands biens de Priscillien et de ses adhérents, remit l'affaire entre les mains du préfet Évodius, magistrat inflexible, qui, après avoir ouï Priscillien dans deux audiences et l'avoir convaincu, probablement à l'aide de la torture, de maléfices, de doctrine licencieuse, d'orgies nocturnes, auxquelles il aurait présidé, le déclara coupable et le fit mettre en prison jusqu'à ce que l'empereur eût statué sur son sort [2].

Ithacius, prévoyant l'animadversion dont il serait l'objet de la part des évêques s'il poursuivait jusqu'au bout son rôle cruel, quitta Trèves avant le jugement définitif, mais déjà sûr du succès de ses intrigues. On le remplaça comme accusateur par un nommé Patricius, patron du fisc. A l'instance de ce dernier, Priscillien fut condamné à mort et exécuté en 385, ainsi que la veuve Euchrocia, deux ecclésiastiques, Félicissimus et Arménius qui, tout récemment, s'étaient séparés de la communion catholique. Latronanius, évêque espagnol, les diacres Asarinus et Aurélius eurent aussi la tête tranchée. Instantius, évêque espagnol, fut banni dans l'île de Sylina, entre l'Angleterre et l'Irlande, ainsi que Tibérianus, dont on confisqua les biens. D'autres accusés de moindre importance furent relégués dans l'intérieur de la Gaule. Nous avons vu quelle sinistre impression produisirent la sentence de mort dont Priscillien et ses disciples venaient d'être frappés, et surtout la part qu'y avait prise l'évêque Ithacius. Du reste, comme Sulpice nous l'apprend [3],

[1] Sulpice Sévère, II, c. 50.

[2] Une femme, nommée Ursica, qui soutenait à Bordeaux les priscillianistes, fut lapidée par le peuple (Fleury, XVIII, 30).

[3] Sulpice Sévère, II, c. 51.

non seulement l'hérésie des priscillianistes ne fut point étouffée par ce châtiment, mais fit, au contraire, de nouveaux progrès. Les sectateurs de Priscillien, qui le vénéraient déjà comme un saint, l'adorèrent comme un martyr ; son corps et ceux de ses adhérents, rapportés en Espagne, furent honorés par de magnifiques obsèques ; on regardait comme un acte de piété de jurer par Priscillien, et la conduite indigne et les mœurs dépravées de quelques-uns des évêques, ses ennemis, ne firent qu'envenimer et rendre plus redoutables pour l'Église les controverses soulevées à l'occasion de cette secte.

Les priscillianistes demeurèrent donc nombreux en Gaule et en Espagne, surtout en Galice, et parmi eux se distinguèrent Symphosius et Dictinnius, deux de leurs évêques, dont le dernier exposa les principes de sa secte dans des écrits très estimés d'elle. Cependant ces deux hommes, ayant déclaré vouloir se réunir à l'Église catholique, on assembla l'an 400, pour recevoir leur abjuration, le premier concile de Tolède ; leur déclaration, tout insuffisante qu'elle était peut-être, surtout vu les maximes de dissimulation que Dictinnius avait accréditées, fut néanmoins regardée comme valable ; on leur laissa leurs églises, ainsi qu'à tous les priscillianistes qui consentirent à signer une professsion de foi dressée par le concile [1], et l'on se contenta de déposer des charges ecclésiastiques ceux qui resteraient obstinés dans leurs erreurs. Une telle modération fut blâmée par quelques évêques d'Andalousie qui, sur ce motif, se séparèrent de l'Église catholique, et ce fut pour entrer dans les vues de sévérité dont ils étaient les organes, qu'Honorius et Théodose le jeune comprirent les priscillianistes dans le décret qu'ils lancèrent en 423 contre diverses classes d'hérétiques. Quelques années auparavant. Orose, prêtre de Galice, les avait dénoncés à Augustin dans son *Commonitorium.*

L'invasion des barbares en Espagne ne permit pas de mettre à exécution les édits contre le priscillianisme. Turribius, évêque d'Astorga, en 477, se plaint à quelques évêques, entre autres à Léon le Grand, de la vogue que cette secte conservait encore. Plus d'un siècle après, en 563, le concile de Braga crut nécessaire d'insérer dans ses canons plusieurs anathèmes évidemment dirigés contre elle. Depuis cette époque, il n'est plus fait mention des priscillianistes dans l'histoire. Il

[1] Mansi, *Concil.*, t. III, p. 1003.

n'est guère probable qu'ils aient cédé à la terreur des anathèmes lancés par le concile de Braga. Ce qui est plus probable, c'est qu'ils se confondirent avec les manichéens, à mesure que le progrès de l'ignorance effaça les différences dogmatiques qui séparaient ces deux sectes, et ne laissa plus ressortir que la conformité de leurs principes moraux. Ainsi l'hérésie des priscillanistes disparut, dans la même période où elle était née, mais non les principes, moitié gnostiques, moitié manichéens qui lui servaient de base, et que nous verrons, au moyen âge, se raviver par un nouveau courant d'opinions dualistes parti d'orient.

CHAPITRE VIII

DOGMATIQUE ECCLÉSIASTIQUE

I. SOURCES DE LA DOGMATIQUE

C'est maintenant dans le sein de l'Église elle-même que nous avons à étudier le mouvement et les nouvelles évolutions de la doctrine chrétienne. — Avant tout indiquons ses origines et les diverses tendances entre lesquelles se partagèrent les théologiens du temps.

Ils puisèrent leurs enseignements à trois sources principales, savoir, en les classant suivant l'ordre inverse de l'importance qui leur fut attribuée, dans la philosophie, dans l'Écriture sainte et dans la tradition.

1. PHILOSOPHIE

Dans cette période il en fut de la philosophie comme de la littérature : tant qu'elle conserva quelque crédit dans l'empire, elle en conserva de même dans l'Église. Les docteurs chrétiens ne pouvaient s'empêcher de suivre avec une légitime curiosité des travaux qui touchaient de si près à la science religieuse, de conserver de la reconnaissance et de l'admiration pour ces anciens sages qui, en les formant à la contemplation des choses divines, les avaient en quelque sorte préparés et muris pour le christianisme, de contracter enfin dans leur commerce un tour d'esprit qu'ils portaient ensuite dans leur enseignement. Selon eux, le docteur chrétien devait se montrer au niveau du mouvement intellectuel de son siècle, et se l'approprier, tout en le dominant. Un évêque du temps d'Augustin, nommé Dioscore, lui demandait, en 410, quelques éclaircissements sur les épîtres philosophiques de Cicéron, « de peur, disait-il, que chez les peuples éclairés

qu'il se disposait à visiter, il ne fût trouvé ignorant sur ces choses [1]. » Ces docteurs croyaient donc devoir, dans l'intérêt même du christianisme, se placer sur le terrain de la philosophie pour mieux combattre les objections des philosophes, attirer, par l'appât des spéculations de ce genre, tout ce qu'il restait encore de païens éclairés, et leur montrer dans le christianisme, moins un enseignement rival de celui auquel ils étaient habitués, qu'un enseignement supérieur, qui dépassait, sans les annuler, les découvertes de la raison, et conduisait ainsi l'homme à des connaissances plus relevées. C'est par cette voie qu'Eusèbe et ses deux continuateurs, Socrate et Théodoret [2], pensaient qu'il fallait chercher à gagner les païens, et c'est le moyen qu'Eusèbe lui-même mit en œuvre dans sa « Préparation évangélique [3]. »

C'est dans le même sens que Basile recommande aux jeunes gens la lecture des anciens philosophes, comme une salutaire introduction à celle des Livres saints. Il trouve dans Platon et dans Socrate des maximes qui se rapprochent de celles de l'Évangile, et qui, confiées à la mémoire, peuvent servir à féconder le sentiment chrétien [4]. « De même, ajoute-t-il, que les sciences des Égyptiens servirent à Moïse, et celles des Chaldéens à Daniel, de degrés pour parvenir à la contemplation du grand Être..... les exemples et les préceptes renfermés dans les ouvrages des anciens servent, par leur conformité avec ceux de l'Écriture sainte, à montrer que la morale évangélique est à la portée de la nature humaine, et peuvent ainsi en faciliter l'observation. » Grégoire de Nysse affirme que, dans le champ de la théologie chrétienne, la perfection ne saurait être atteinte sans la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et l'art de penser. Grégoire de Nazianze, s'adressant aux chrétiens plus avancés [5], ne voyait aucun danger pour la foi, à philosopher sur le monde, ou sur les mondes, sur l'âme, sur la matière, sur les diverses catégories de natures intellectuelles, sur la résurrection, le jugement, les rétributions futures et sur les souffrances de Christ. « Car, dit-il, sur tous ces points il y a quelque utilité aux recherches philosophiques et aucun danger pour la vérité. » Quant aux contempteurs de la science,

[1] Augustin, Ep. 118.
[2] Socrate, III, 16. Théodoret. *Græcarum affectionum curatio. Disput.*, 5.
[3] Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI-XIII.
[4] Basile. *Orat. ad juvenes*. Opp. Paris 1722, t. II, p. 174 et suiv.
[5] *Orat.* 33, *ad fin.*

c'étaient, disait-il, dans son panégyrique de Basile, des ignorants qui voudraient que tout le monde leur ressemblât, afin que leur incapacité passât inaperçue dans la foule. »

En occident même, où l'amour de la science était bien moins répandu qu'en orient, où la philosophie grecque n'était connue que de seconde main, nous la voyons accréditée auprès de plusieurs docteurs de l'Église. Augustin, entre autres, jusqu'à l'époque de son élévation à l'épiscopat, en justifia l'emploi non seulement par son suffrage, mais par son exemple [1]. Il se rappelait les obligations qu'il avait à Cicéron et aux platoniciens, et ne dissimulait point que c'était dans leur étude qu'il avait senti pour la première fois s'allumer en lui l'amour de la vérité et l'ardeur pour les hautes connaissances. Aussi, après sa conversion, ne renia-t-il point les philosophes. Dans ses premiers écrits, il continue à citer leurs noms avec éloge, et à exalter leurs vertus, ne doutant point qu'ils n'eussent été chrétiens s'ils avaient connu Jésus-Christ [2]. Il continue de même, comme nous l'avons vu, à s'entretenir avec ses amis des graves questions métaphysiques et religieuses, et l'autorité des philosophes lui sert encore, autant que l'Écriture, de guide dans ces spéculations. Les ouvrages qu'il écrivit en ce temps-là [3], composés dans le même esprit, sont pleins de l'éloge des sciences et de la philosophie : « Loin de nous, dit-il, la pensée que Dieu déteste en nous cette faculté par laquelle il nous a élevés au-dessus des animaux ! Qui méprise la philosophie, méprise la sagesse. C'est elle qui maintenant me nourrit et me réchauffe. C'est elle qui m'a délivré sans retour des superstitions où je m'étais précipité. Je désire ardemment arriver au vrai, non seulement par la croyance, mais par la science. Je m'éloigne autant de ceux qui n'éclairent pas la religion par la philosophie, que de ceux qui ne sanctifient pas la philosophie par la religion [4]. »

Tel était, dans l'Église du IVme siècle, le respect que l'on conservait encore pour les droits de la raison humaine. Mais en s'exprimant ainsi, de quelle philosophie les Basile, les Grégoire, les Augustin entendaient-ils parler ? C'était évidemment de la philosophie spiritualiste ; parmi

[1] Villemain, *Eloq. chr.*, p. 394.
[2] *De verâ religione*, c. 4.
[3] *De ordine*, *de vitâ beatâ*, etc.
[4] *Contra Acad.*, III, 20, etc.

les philosophes spiritualistes, les premiers néo-platoniciens, ceux qui, comme Ammonius et Plotin, n'avaient pas encore contracté d'alliance avec le paganisme, et dont le langage rappelait le plus celui de Platon, exerçaient alors une certaine séduction sur les docteurs chrétiens.

Ritter[1] a reconnu leur influence sur les trois docteurs de Cappadoce, particulièrement sur Grégoire de Nysse et sur Basile, dont les emprunts à Plotin ont été signalés par Jahn[2] et par Baur[3]. On remarque aussi dans quelques parties de la théologie d'Augustin des traces d'une fusion du néo-platonisme avec la doctrine chrétienne. « Souvent, dit M. Nourisson[4], en croyant citer Platon, ce sont les néo-platoniciens qu'il cite. Il appelle platoniciens Plotin, Porphyre, qu'il lisait dans la traduction de Victorinus. C'est à Plotin qu'il emprunte la détermination des trois ou sept degrés par lesquels l'âme s'élève à Dieu, sans jamais cependant, comme le supposait Plotin, absorber en lui sa propre personnalité. C'est à lui aussi qu'il semble emprunter, comme Proclus, le sujet de cet admirable entretien qu'il eut avec sa mère à Ostie[5]. » Chez Synésius, cette fusion d'idées platoniciennes et chrétiennes se montre bien plus encore à découvert. Nous avons vu que son penchant pour le néo-platonisme ne l'empêcha point d'être élevé à l'évêché de Ptolémaïs, et que, fidèle à ses anciennes convictions, il ne craignit point de les exprimer dans ses poésies et de les exposer dans des écrits plus sérieux.

Mais nulle part l'influence du néo-platonisme sur les docteurs de ce temps ne fut plus directe, ni plus puissante que sur l'auteur pseudonyme des écrits du faux Denys l'aréopagite, qu'on s'accorde généralement aujourd'hui à placer vers le milieu ou la fin du Vme siècle[6]. C'était l'époque où le néo-platonisme, proscrit par le pouvoir et par l'opinion, était sur le point de succomber. Cet écrivain, égyptien, à

[1] *Histoire de la Phil. chrét.*, t. II, p. 31-34, etc.

[2] *Basil. magnus plotinizans*, Berne, 1838.

[3] Baur (*Lehre von der Dreieinigkeit*, I, 508, note) cite un passage de Plotin sur l'âme du monde, copié par Basile, qui l'applique au Saint-Esprit.

[4] Nourisson, *Philos. de saint Aug.*, II, 120, 138, 321, 393.

[5] Augustin, *Confess.*, IX, 10. Cf. Plotin, *Ennead.*, VI, 9, c. 3, et Proclus, *in Theol.*, II, 11. Son ami Nebridius connaissait cette familiarité avec les écrits de Plotin. En lui témoignant combien il est impatient de recevoir de ses lettres, il lui dit : *Illæ Platonem, illæ Plotinum sonabunt.*

[6] Voy. *Real-Encycl.*, III, 413. Ritter, *Phil. chr.*, II, p. 483, ss.

ce qu'on suppose[1], imagina de le sauver en le produisant sous des formes chrétiennes et sous le nom d'un disciple favori de saint Paul. Aux émanations successives par lesquelles se révélait le Dieu abstrait de Plotin, et par lesquelles l'homme devait remonter pour s'élever jusqu'à lui, Jamblique et Proclus avaient appliqué les noms des dieux, des demi-dieux et des héros païens. Le prétendu Denys leur appliqua, en échange, ceux des anges, des saints et des martyrs, qu'il fallait invoquer comme médiateurs; puis, liant à ces divers degrés de la hiérarchie céleste ceux de la hiérarchie ecclésiastique, les hiérarques, les prêtres et les liturges comme en formant les premiers échelons, il flattait tout à la fois l'orgueil sacerdotal, les penchants anthropolâtriques de la multitude, enfin les goûts mystiques du peuple des couvents. C'est ainsi que, par ses écrits intitulés « de la hiérarchie céleste, » de la « hiérarchie ecclésiastique, » des « noms divins, » de la « théologie mystique » et ses dix épîtres, il accrédita dans l'Église une sorte de néo-platonisme chrétien, qui toutefois n'acquit sa principale vogue qu'au moyen âge. Au VIme siècle, l'authenticité de ses écrits fut combattue par Hypatius, rhéteur de Constantinople (an 532). Du reste, la plupart des docteurs du IVme siècle penchèrent de préférence vers les opinions de l'ancienne académie. Augustin lui accorde une haute prééminence sur toutes les autres écoles; il raconte[2] que Simplicien, prêtre de Milan, apprenant sa prédilection pour Platon, l'avait félicité de n'être pas tombé sur les ouvrages des autres philosophes qui étaient pleins de faussetés et de principes d'erreur, tandis que les livres des platoniciens insinuaient en mille manières la connaissance de Dieu et de son Verbe. Énée de Gaza et Zacharie de Mitylène au VIme siècle, montrèrent la même préférence pour l'ancienne académie.

Toutefois Aristote n'était pas entièrement laissé de côté. Si l'on préférait Platon pour le fond des idées, on suivait volontiers Aristote pour la disposition des arguments, et dans la discussion notamment sa « dialectique. » Bientôt son influence s'accrut: les néo-platoniciens eux-mêmes, depuis Porphyre, s'en servaient dans leurs recherches et s'efforcèrent de prouver qu'il n'y avait entre les deux systèmes aucune différence essentielle. Des écoles, son influence passa dans l'Église, où,

[1] *Zeitschr. für hist. Theol.*, an 1852, p. 115.
[2] *Conf.*, VIII, 2.

depuis l'époque de Grégoire de Nysse, quelques docteurs s'étant remis à étudier la physique ancienne, furent ainsi ramenés à l'étude de la philosophie d'Aristote, et d'ailleurs l'extrême subtilité des controverses christologiques porta les théologiens à lui emprunter des principes et des modèles pour leur argumentation. Insensiblement donc Aristote commença à supplanter Platon; depuis la fin du Vme siècle, c'est lui qui domine dans l'Église, comme on le voit par l'exemple de Nemesius, dans son écrit sur la nature de l'homme, par celui de Jean Philoponus d'Alexandrie (vers 540), un des principaux commentateurs chrétiens d'Aristote, mais surtout par l'exemple de Boëce qui, à peu près vers la même époque, contribuait, par ses traductions et ses commentaires des écrits du philosophe Stagyrite, à le faire connaître en occident. Ainsi se préparait son règne, qui devint presque exclusif au moyen âge, et qui s'annonça surtout au VIIIme siècle, lorsque Jean Damascène, à l'aide de la doctrine péripatéticienne, construisit son système théologique qui jouit dans l'Église grecque d'une si grande autorité.

Mais déjà avant l'époque où se préparait cette évolution, le crédit de la philosophie et l'autorité de la raison, comme source de vérité religieuse, avaient considérablement baissé auprès de la plupart des docteurs chrétiens. Cela tenait essentiellement à la nature des nouveaux éléments dont l'Église s'était recrutée, et aux circonstances générales qui firent coïncider l'époque de ses triomphes visibles, de ses plus grandes conquêtes extérieures, avec la décadence des lettres et de la civilisation.

Depuis l'époque de Théodose et de ses fils, le monde grec et romain presque tout entier achevait d'entrer dans l'Église; mais ce monde penchait de jour en jour vers la barbarie. Parmi la multitude innombrable des sujets de l'empire qui se faisaient chrétiens, aussi bien que parmi les païens qui restaient encore à convertir, la proportion des hommes instruits décroissait de jour en jour; les écoles étaient en décadence: au dehors, presque plus de philosophes à convertir, au dedans, presque plus de savants à retenir, mais plutôt des masses grossières et demi-païennes à gouverner. « Combien y a-t-il de gens, disait Jérôme à cette époque, qui lisent Aristote ou qui connaissent les écrits de Platon? A peine quelques vieillards oisifs qui les relisent dans la solitude, *in angulo.* » Ce n'était donc plus par l'appât des recherches et du langage philosophiques qu'on pouvait se flatter d'assurer ni d'étendre les

conquêtes de l'Église. L'appareil scientifique, employé jadis avec succès par Clément, Origène, Grégoire de Nysse, devenait de plus en plus hors de saison. Si les docteurs de l'Église, dans leurs controverses théologiques, avaient encore besoin, pour se convaincre ou se vaincre mutuellement, des arguments et des définitions de l'école, auprès des masses, tout ce bagage devenait inutile ; pour elles, un enseignement simple et synthétique, un langage d'autorité paraissait de beaucoup le plus opportun. C'est ce qu'avait déjà compris Grégoire de Nazianze lorsqu'il rappelait [1] qu'il n'était expédient, ni dans tous les temps, ni devant toutes personnes, de se livrer à des recherches qui touchent à la divinité, et que cela n'appartient qu'à un petit nombre d'hommes exercés à la réflexion et capables de ces recherches. On a vu que cette considération frappa surtout Augustin depuis son élévation aux fonctions sacerdotales. Auparavant il maintenait encore, en face de l'autorité ecclésiastique, sa pleine liberté de jugement. « Je me confie à ceux qui m'instruisent plutôt qu'à ceux qui me commandent, » disait-il alors [2]. Mais depuis qu'élevé à l'évêché d'Hippone, il se vit à la tête de ces populations d'Afrique placées sur l'extrême limite du monde civilisé, et qui, quoique romaines et chrétiennes, avaient conservé tant de traces de leur grossièreté et de leur rudesse natives, il jugea qu'en appeler à l'intelligence d'un tel peuple serait non seulement illusoire, mais dangereux, et que la philosophie, partout discréditée, était en tout cas sans influence sur le troupeau qu'il avait à diriger. Tout ce qui ne pouvait convenir qu'au petit nombre lui parut désormais de peu de valeur [3]. Il ne vit plus pour l'humanité de moyen efficace d'instruction, de sanctification, de salut en un mot, que dans le christianisme, ou, ce qui était un peu trop équivalent à ses yeux, dans l'enseignement de l'Église catholique. Lui-même ne philosopha plus guère que pour la controverse ; l'évêque supplanta en lui le penseur indépendant. Lui qui, dans son livre *De ordine*, où il avait tracé le plan d'une éducation chrétienne, regardait les sciences comme autant de degrés destinés à conduire l'homme à Dieu, et s'appropriait la belle allégorie d'Origène, des vases

[1] Greg., *Orat. 33*, *contra Eunom.*

[2] *Docentibus, potius quam jubentibus mihi persuasi esse credendum* (*De vitâ beatâ*, c. 4).

[3] Ozanam, *Civilisation au Vme siècle*, I, 350. Nourisson, *Philos. d'Aug.*, II, 287-8. Ritter, l. c., II, 561.

empruntés aux égyptiens par les israélites, lui qui avait dit que deux forces concourent à nous instruire, l'autorité et la raison, et avait trouvé dans quelques arguments des philosophes une si grande force persuasive, — il remarquait maintenant que ces arguments n'avaient point fait d'impression sur le vulgaire, et que c'était au christianisme à promulguer pour le grand nombre ce qui n'avait été jusqu'alors que le privilège de quelques esprits. Chargé de gouverner la foule, il préfère ce qui entraîne la foule. Sauf quelques hommages qu'il croit devoir encore, de temps en temps, rendre à la philosophie[1], il n'en parle plus guère que pour en faire ressortir l'insuffisance, les incertitudes, et exalter à ses dépens le prix inestimable de l'économie chrétienne.

Tel est le langage qu'il tient dans de nombreuses pages de ses confessions[2]. C'est dans ce même esprit qu'il réprime la curiosité philosophique de l'évêque Dioscore[3]. Après lui avoir reproché sa fausse honte, et l'avoir rappelé aux sentiments de l'humilité évangélique, il lui montre les hésitations et les contradictions infinies des philosophes sur les questions les plus graves, celle du souverain bien, par exemple, lui représente la décadence où la philosophie est tombée en présence du christianisme qui l'a, pour ainsi dire, réduite au silence, et c'est dans cette dernière source qu'il l'engage à puiser exclusivement. « Considérez, lui dit-il encore, que c'est par l'Évangile que, non plus un petit nombre, mais des peuples entiers ont été amenés à connaître la vérité. » Qu'est-ce que Dieu pouvait faire de meilleur pour le genre humain que de lui envoyer un homme merveilleusement éclairé par la vérité elle-même, et qui, par ses leçons et ses exemples persuadât aux hommes de croire « *salubriter quod necdùm prudenter possint intelligere.* » Tel est encore l'esprit de la lettre qu'il adressa, en 412, à Volusianus[4]. En parcourant ses ouvrages selon l'ordre des temps où ils furent composés, on y voit la philosophie de plus en plus délaissée, de plus en plus dominée, puis enfin absorbée par la théologie. Les nouveaux principes qu'il adopta sur la corruption totale et absolue de la nature humaine, sur la perte du libre arbitre et l'obscurcissement absolu de la raison

[1] *Conf.*, VII, 9. Ep. 118, § 3.
[2] *Conf.*, VI, 5, 11.
[3] *Ep. ad Diosc.*, 118.
[4] Augustin, Ep. 137.

depuis la chute d'Adam, contribuèrent chez lui au même résultat, et le mirent de plus en plus en défiance contre les arguments de la raison et de l'expérience, en sorte que, pour lui, l'autorité de l'Église reposa essentiellement sur deux genres de preuves, celles qu'on tire des miracles et de la multitude des croyants. Augustin se rendait parfaitement compte du changement qui s'était opéré en lui sous ce rapport. Dans ses « Rétractations, » il se reproche sévèrement l'admiration qu'il avait, dans ses premiers écrits, manifestée pour les sciences, le prix qu'il avait attribué aux vertus des philosophes, les éloges qu'il avait donnés à Pythagore, « comme si celui-ci n'eût commis aucune erreur. » Il se reproche d'avoir dit dans ses « soliloques » « qu'il y a plus d'une voie vers la sagesse, » tandis que Jésus-Christ s'appelle seul « le chemin. »

Des réflexions du même genre agirent sur un grand nombre de ses contemporains et de ses successeurs, et chez quelques-uns d'entre eux furent encore fortifiées par l'influence du monachisme. Saint Antoine, qui en avait été le coryphée, donnait aux ascètes de son temps l'exemple d'un souverain mépris pour les lettres. « A celui qui est sain d'esprit, disait-il, les lettres sont inutiles. » Si, comme nous l'avons reconnu, les cloîtres, seuls asiles respectés à cette époque désastreuse, servirent utilement de refuge à l'étude et à la méditation, il n'en est pas moins vrai que la vie monastique, surtout en orient, par les différentes raisons que nous avons énumérées, était en soi nuisible au développement et au libre exercice de la pensée. Pendant les premiers mois de sa retraite à Bethléem, Jérôme avait conservé les goûts littéraires qu'il tenait de son éducation; il avait transporté dans sa grotte une partie des livres qu'il avait acquis à Rome [1]. Parfois, au milieu de ses jeûnes et de ses pénitences, il prenait un volume de Cicéron, parfois aussi sa main s'égarait sur un volume de Plaute. Sa conscience de moine ne tarda pas à lui reprocher ces écarts. Pendant le jeûne rigoureux du carême, agité par une fièvre brûlante, il se crut transporté devant le tribunal du souverain Juge et interrogé sur ce qu'il était : « Je suis chrétien, » répondit-il. — « Tu mens, lui dit le Juge, tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien. Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur. » « Je me prosternai, je demandai grâce, et les assistants intercédèrent pour ma jeunesse, moi-même je me vouai aux châtiments, si jamais il m'arrivait encore de lire les livres païens. » Jérôme fait la même défense

[1] Hieron., *Ep. ad Eustochium.*

à sa pénitente Eustochie. « Quel rapport, lui dit-il, peut-il y avoir entre Christ et Bélial ? Horace, qu'a-t-il à faire avec le psautier, Virgile avec l'Évangile, Cicéron avec les apôtres ? Ton frère ne sera-t-il point scandalisé quand il te verra courbée sur une de ces idoles ? Nous ne pouvons boire en même temps à la coupe de Christ et à celle des démons. » C'est dans le même esprit que les prétendues constitutions apostoliques interdisent sans restriction la lecture des livres païens, qu'Isidore de Péluse et Paulin de Nole font la même défense, et que les canons de l'Église d'Afrique (can. 16) ordonnent à tout évêque, à moins d'excuse valable, de ne jamais lire les ouvrages des païens, ni ceux des hérétiques.

Mais rien ne prouve mieux le changement qui s'était opéré à cet égard dans les esprits que les longs débats qui s'engagèrent au sujet d'Origène, et la condamnation qui frappa enfin sa personne et ses écrits. Exposons-la avec un peu d'étendue, à cause des nombreux renseignements qu'elle nous fournira, non seulement sur la doctrine, mais sur le gouvernement de l'Église au IVme siècle.

C'est en Palestine que ces débats éclatèrent d'abord.

Jérôme, pendant le séjour qu'il avait fait à Constantinople, auprès de Grégoire de Nazianze, s'était pénétré à son exemple d'admiration pour le génie et la science d'Origène. Cette admiration s'accrut encore en Palestine dans la société de son ami Rufin, qu'il y trouva établi, et de Jean, évêque de Jérusalem. Ces deux théologiens, occupés d'études bibliques, ne pouvaient louer assez le guide excellent qu'ils avaient trouvé dans le docteur d'Alexandrie. Jérôme lut aussi avec entraînement ses commentaires, ses homélies, et résolu de le faire connaître en occident, traduisit en latin quelques-uns de ses ouvrages les plus importants, qu'il fit précéder d'une éloquente apologie. « Ne voyez-vous pas, disait-il, qu'il a surpassé par ses travaux tous les grecs et les latins ensemble ? Cependant, quelle a été sa récompense ! Il est condamné par Démétrius, son évêque. La ville de Rome elle-même assemble son concile, non pour combattre aucune opinion nouvelle, aucune hérésie, comme le prétendent des chiens acharnés contre lui, mais parce qu'ils ne pouvaient supporter la gloire de son éloquence, et que, quand il parlait, tous étaient réduits à se taire[1]. »

[1] Hieronymus, *Ep. ad Paul.*, 392.

Jérôme était encore sous le charme, lorsque vers l'an 394 quelques docteurs d'occident, Vigilantius entre autres, attirés en Palestine par le désir de visiter les saints lieux, entrèrent en relation avec les trois amis admirateurs d'Origène. Son nom fut souvent prononcé dans leurs entretiens. Vigilantius, qui n'avait lu aucun de ses écrits, mais qui avait entendu parler de lui à Rome comme d'un hérétique dangereux, fut surpris de l'entendre nommer avec tant de respect ; il en témoigna du scandale et fut vivement combattu par Jean et par Rufin. Mais Jérôme, qui avait conservé beaucoup d'amis en occident et qui, comme nous le verrons ailleurs, était extraordinairement sensible à ce qu'on y pensait de lui, surtout en Italie, puisque c'était pour l'Italie qu'il écrivait toujours [1], craignant qu'on ne lui fît tort dans leur esprit, crut devoir s'exprimer avec plus de réserve sur Origène, reconnut les erreurs dans lesquelles il était tombé [2], puis comme il s'aperçut que, dans une controverse déjà fort animée, on lui saurait peu de gré de ce juste milieu, il commença à se ranger du côté de ceux qui passaient pour les plus orthodoxes [3]. Cette défection, peu honorable pour le caractère de Jérôme, jointe aux tiraillements qu'il éprouvait entre ses amis d'orient et ceux d'occident [4], le mit dans une fausse position dont il chercha à surmonter les difficultés à force de violence.

La querelle se compliqua encore lorsque le bruit en fut parvenu aux oreilles d'Épiphane, dont l'antipathie pour la mémoire d'Origène nous est déjà connue [5]. Dans son zèle pour la défense de la foi traditionnelle, il se rendit en Palestine (394) et là, encouragé par les hommages empressés du peuple de Jérusalem, il prit à partie l'évêque Jean, qu'il somma de condamner le père de l'arianisme et l'auteur de tant d'hérésies. Jean répondit qu'il ne jurait ni sur la parole d'Origène, ni sur celle d'aucun autre, qu'il cherchait partout à discerner le vrai d'avec le faux, et du reste, il évita toute discussion avec Épiphane, qu'il n'avait aucun espoir de ramener, ni de convaincre. Épiphane, pour le provoquer, prêcha contre l'origénisme d'une manière assez violente, pour que l'on comprît fort bien qui il avait en vue ; aussi l'évêque Jean fut-il

[1] Augustin, Ep. 72.
[2] Ibid., Ep. 40, § 9.
[3] Hieronymus, Ep. 75, *ad Vigil.*; 76, *ad Tranquil.* Augustin, Ep. 82, § 3.
[4] Augustin, Ep. 72, § 2.
[5] Épiphane, *Hær.* 64.

obligé, pendant ce discours, de le faire avertir par son archidiacre. Mais Épiphane, poussant encore plus loin ses démarches hostiles, se rendit auprès des moines de Bethléem, pour les prémunir contre les erreurs qui avaient cours à Jérusalem, et parvint à détacher plusieurs fidèles de la communion de leur évêque ; puis il conféra l'ordination à l'un d'eux, Paulinien, frère de Jérôme, afin qu'il pût officier à Bethléem, et que les moines fussent dispensés par là de se rendre au chef-lieu. Jean se plaignit de cet empiétement sur ses droits, et il s'ensuivit une polémique très vive, dans laquelle Jérôme, oubliant ses anciennes sympathies et foulant aux pieds les droits de l'amitié, embrassa avec passion le parti d'Épiphane. Jean, poussé à bout, en appela aux églises de Rome et d'Alexandrie ; Jérôme, de son côté, écrivit à ces mêmes églises pour la défense de la foi ; Théophile d'Alexandrie intervint et proposa un accommodement qui ne fut point accepté. Vers la fin de 396, il est vrai, Jérôme et Rufin se réconcilièrent solennellement à l'autel ; mais dès l'année suivante leurs querelles recommencèrent au sujet d'une traduction d'Origène, publiée en occident par Rufin.

Dans un voyage que celui-ci fit à Rome en 397, il se trouva en relation avec un religieux nommé Macarios, occupé alors d'un ouvrage contre le *fatum* des astrologues, et qui le pria de lui faire connaître les idées d'Origène sur ce sujet. Rufin, pour lui complaire, traduisit en latin le livre « des principes ; » mais pour ménager la réputation de son maître, qu'Épiphane venait justement de flétrir [1] comme le père de l'arianisme, il y changea tout ce qui s'y trouvait en désaccord avec la doctrine de Nicée, prétendant par là ne faire autre chose que purifier l'ouvrage de falsifications introduites par les hérétiques. Mais, même après cette prétendue épuration, il restait dans l'ouvrage traduit assez de propositions hardies pour attirer à Rufin les plus vifs reproches ; il avait eu encore l'imprudence de rappeler dans sa préface les éloges que Jérôme avait précédemment donnés à Origène, et de déclarer qu'il avait suivi un système de traduction pareil au sien. Deux amis de Jérôme qui se trouvaient à Rome, Pammachius et Oceanus, lui donnèrent aussitôt avis de ce qui se passait, et l'invitèrent à faire connaître par une traduction fidèle les véritables opinions d'Origène et à se justifier lui-même les soupçons d'origénisme que Rufin venait de faire concevoir contre

[1] Épiphane, *Hær.* 64.

lui. Jérôme exaspéré écrivit aussitôt à Rufin et contre Origène dans le style le plus acerbe. Rufin y répondit par trois livres *contra Hieronymum*. La dispute enfin s'envenima à tel point, qu'Augustin, correspondant de tous les deux, crut devoir les rappeler au sentiment de leur dignité[1]. A Rome, l'influence des amis de Jérôme ne fut pas assez puissante pour balancer le crédit de Rufin, qui fut déclaré innocent par le pape Siricius, et reçut de lui une épître communicatoire. Mais Jérôme prit sa revanche sous le pontificat suivant et, par l'entremise de la veuve Marcella, obtint du pape Anastase une déclaration contraire.

En orient, et particulièrement dans la patrie d'Origène, la question n'était pas encore aussi tranchée. Ce fut là que se transporta le théâtre de la controverse, grâce aux variations du patriarche Théophile au sujet du docteur égyptien.

Théophile, à l'époque où il s'était porté comme médiateur entre Jérôme et Rufin, était lui-même, sinon partisan d'Origène, du moins lié avec ses sectateurs. Dans une controverse agitée entre les moines d'Égypte, sur la question de la corporalité de Dieu, il avait pris hautement parti pour les origénistes du couvent de Nitrie, qui assuraient que Dieu n'avait point un corps, contre les anti-origénistes de Skétis, qui attribuaient à Dieu la figure humaine, et que par cette raison on appelait *anthropomorphites*. Il était allé jusqu'à insérer dans son mandement, l'an 399, pour la célébration de la fête de Pâque, des allusions blessantes contre la doctrine de ces derniers, cherchant à faire comprendre à son troupeau ce qu'était l'essence divine et ce qu'il fallait entendre par l'image de Dieu dans l'homme. « Si l'Écriture affirme, disait-il, que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il ne faut pas pour cela refaire Dieu à l'image de l'homme, en lui attribuant des organes corporels[2]. » Les moines de Skétis furent si courroucés de la publication de ce mandement, qu'il n'y eut qu'un seul abbé qui eut le courage de leur en donner lecture. Aussitôt, sous la conduite de l'un d'eux, ils sortent en

[1] « Oh ! si je pouvais, écrivit-il à Jérôme, vous trouver ensemble quelque part, je me jetterais à vos pieds, baigné de larmes, et je supplierais chacun de vous, pour l'amour de lui-même, pour l'amour de son frère et pour l'amour de toutes ces pauvres âmes, pour lesquelles Jésus-Christ est mort, de mettre un terme à ces scandaleuses discussions. »

[2] Sozomène, *H. E.*, VIII, 11.

masse du désert, accourent à Alexandrie, et menacent l'impie Théophile de la mort. Théophile, effrayé, cherche à conjurer l'orage; il va au-devant d'eux et leur dit du ton le plus humble : « Mes pères, en vous voyant, je crois voir le visage de Dieu. » « Eh ! bien, lui répondirent-ils, calmés par cette réplique, s'il est vrai que le visage de Dieu soit semblable au nôtre, condamnez les livres d'Origène, d'où quelques-uns osent tirer des arguments pour nous combattre, sinon attendez-vous à être traité comme un ennemi de Dieu [1]. » « Qu'à cela ne tienne, répondit Théophile, je le ferai, car je n'approuve point les livres d'Origène, et je blâme ceux qui les suivent. » Il les renvoya ainsi plus ou moins apaisés. Bientôt des ressentiments personnels, envenimés par l'orgueil sacerdotal, vinrent achever en lui l'ouvrage de la peur.

A la tête des moines origénistes qui habitaient les couvents de Nitrie, étaient quatre frères, nommés Dioscore, Ammonius, Eusèbe, Euthymius, qu'on avait surnommé *les grands frères*, à cause de la hauteur de leur taille. Comme ils jouissaient d'une réputation distinguée de science et de vertu, Théophile avait mis beaucoup de prix à les attacher à son clergé; malgré leur répugnance à entrer dans les ordres, il donna à Dioscore l'évêché d'Hermopolis, et usa de son autorité pour engager les deux autres à demeurer dans son église en qualité d'économes; mais dans l'exercice de cet emploi, témoins de la basse cupidité qui déshonorait le caractère du pontife, ils demandèrent à résigner leurs fonctions et à retourner dans le désert sous le prétexte qu'ils ne pourraient s'accoutumer au séjour des villes. Théophile, soupçonnant le véritable motif de leur retraite, leur fit de violentes menaces dont ils ne tinrent compte; bien plus, ils accueillirent dans leur monastère un hospitalier d'Alexandrie, nommé Isidore, que Théophile avait injustement disgracié. Outré de colère, le patriarche se lia étroitement avec les moines anti-origénistes de Skétis, puis d'accord avec Jérôme et Épiphane [2], dès l'an 399 il assembla successivement divers conciles où fut condamnée la mémoire d'Origène [3]. Lui-même, dans trois mandements pascaux, réfuta ses doctrines, fit défendre absolument la lecture de ses ouvrages, sévit contre les moines qui refusaient de se soumettre à ce décret, les signala au préfet d'Égypte comme rebelles, et fit mettre à sa disposition une

[1] Socrate, VI, 7.
[2] Voyez *Biblioth. Patr.*, t. V, p. 858, les lettres qu'il leur adressa.
[3] Mansi, *Conc.*, t. III, p. 979.

troupe de gens armés qui vinrent jusque dans leurs cellules les maltraiter, et les contraignirent à la fuite. Au nombres de quatre-vingts, ces malheureux, sous la conduite de Dioscore et d'Ammonius, se réfugièrent à Jérusalem, puis à Scythopolis ; partout Théophile troublait leur retraite par les calomnies qu'il répandait contre eux [1]. A la fin, comme il travaillait aussi à les rendre suspects auprès de l'empereur, et avait dépêché dans ce but quelques personnes à Constantinople, ils résolurent, comme nous l'avons raconté précédemment, de s'y rendre eux-mêmes avec Isidore, espérant tout de l'intercession de Chrysostome.

Nous touchons ici à un nouvel acte de cette grande controverse, où Théophile, moins occupé de son hostilité contre les origénistes que de sa haine implacable contre le patriarche de la capitale de l'orient, non content de se liguer avec tout ce qu'elle renfermait d'ennemis de Chrysostome, rechercha avec plus d'ardeur encore qu'auparavant l'amitié d'Épiphane, dont les bigotes antipathies pouvaient servir ses desseins. D'Alexandrie il lui envoie la circulaire qu'il avait écrite contre les doctrines d'Origène, puis sans attaquer directement Chrysostome, il lui peint le danger qui menaçait la capitale de l'empire, si les moines origénistes pouvaient y répandre impunément leurs erreurs, et pour l'engager encore plus avant dans la querelle, il le prie instamment d'assembler un concile dans son diocèse, pour condamner de nouveau le docteur égyptien, et de communiquer cette décision au patriarche de Constantinople et à tous les évêques voisins. Épiphane suit cet avis ; il assemble en 401 un concile qui condamne les écrits d'Origène, recommande au patriarche de Constantinople, non seulement de ne plus les lire, mais encore de souscrire lui-même à cette condamnation. Chrysostome [2], peu soucieux de complaire à ses adversaires et dédaignant les manœuvres qu'on dirige contre lui, continue à prêcher à son ordinaire. Théophile, qui avait prévu ce résultat, en profite pour rendre Chrysostome tout à fait suspect d'origénisme, et engager Épiphane à venir lui-même à Constantinople convoquer les évêques qui s'y trouvaient en grand nombre et ceux qu'il amènerait avec lui, promettant de s'y rendre de son côté [3]. Épiphane, toujours empressé d'aller com-

[1] Sozomène, VIII, 13.
[2] Socrate, VI, 10.
[3] Sozomène, VIII, 14.

battre l'hérésie, arrive le premier devant Constantinople. A son débarquement, il entre dans l'église du faubourg, où, renouvelant le procédé qu'il s'était permis à Bethléem, il consacre un diacre. A son entrée dans la capitale, il rencontre Chrysostome qui, pour lui faire honneur, venait au-devant de lui, suivi de tout son clergé, et qui lui offre sa maison pour résidence; mais aveuglément prévenu, il ne veut ni accepter une conférence, ni prier avec lui, qu'il n'ait fait chasser de la ville Dioscore et ses frères, et proscrit l'hérésie en question. Puis, assemblant secrètement les évêques résidant à Constantinople, il leur communique ses décrets projetés contre Origène. Plusieurs y souscrivent, d'autres s'y refusent : Théotime, entre autres, évêque de Scythie, lui dit qu'on ne pouvait sans impiété déshonorer la mémoire d'un écrivain mort depuis longtemps dans la communion de l'Église, et que tant d'anciens pères avaient approuvé. Les grands frères lui parlent avec non moins de fermeté. «Je vous supplie très humblement, mon père, lui dit Ammonius, de me permettre de vous demander si vous avez jamais lu quelqu'un de nos livres ou de ceux de nos disciples. » « Non, répond Épiphane. » « Comment donc nous condamnez-vous comme hérétiques, lorsque vous n'avez aucune preuve que nous le soyons ? » Épiphane répondant qu'il l'avait ouï dire, Ammonius reprend : « Nous avons tenu une conduite toute contraire à la vôtre. Nous avons conversé avec vos disciples et lu vos livres, et quand on vous a attaqué, nous vous avons défendu comme notre père. » Épiphane, adouci par ces paroles, lui parla avec civilité et le renvoya.

Cependant, les ennemis de Chrysostome avaient préparé un coup d'éclat [1]. Un jour que le peuple était assemblé dans l'église des saints apôtres, ils y font subitement paraître Épiphane qui proscrit les livres d'Origène, excommunie Dioscore, et reprend indirectement Chrysostome de ce qu'il favorisait ses erreurs ; mais ici encore il n'obtient pas le succès qu'il espérait. Le jour suivant, l'archidiacre Sérapion va le trouver dans l'église et lui dit au nom du patriarche : « Vous contrevenez en plusieurs manières aux canons ; d'abord vous avez ordonné un diacre dans une église de mon ressort : en second lieu, vous y avez célébré les mystères sans ma permission. Lorsque je vous ai autrefois prié d'y venir, vous vous y êtes refusé, et vous y venez maintenant de

[1] Socrate, VI, 14.

vous-même. Prenez garde de ne point exciter un tumulte qui pourrait vous mettre en danger. » Épiphane, étonné de ce discours, sortit de l'église, en apostrophant Chrysostome avec aigreur ; mais ayant manqué son but, et mécontent de ceux qui l'avaient appelé à Constantinople, et du rôle qu'ils lui avaient fait jouer, on prétend qu'il dit aux évêques en se séparant d'eux : « Je vous laisse la ville, la cour et l'intrigue. » Il fit voile aussitôt pour Salamine, et mourut avant d'y être arrivé.

Dans toute cette polémique, Théophile était si peu conduit par de vrais scrupules dogmatiques que nous l'avons vu, dans le concile du Chêne tenu bientôt après, oublier ses griefs contre les moines origénistes et ne plus songer qu'à faire déposer et exiler Chrysostome. Nous l'avons vu de plus, en 410, nommer et installer lui-même sur le siége de Ptolémaïs, le néo-platonicien Synésius qui, avant son ordination, n'avait nullement déguisé ses convictions libérales et avait déclaré vouloir y persévérer.

Cependant les opinions d'Origène, quoique proscrites dans maint concile, trouvaient encore des adhérents en orient. Quelquefois même elles étaient portées en chaire, comme on le voit par les lettres de Nilus et d'Isidore de Péluse qui se plaignent d'avoir entendu prêcher sur le dogme de la préexistence des âmes. Elles s'étaient, en outre, propagées dans les laures et les monastères de Palestine où Jean de Jérusalem, Rufin et Jérôme lui-même, avant son retour à l'orthodoxie, les avaient introduites. De là elles furent portées de nouveau à Constantinople par deux abbés, dont l'un, Théodore Ascidas, avait su gagner la confiance de Justinien. Pierre, alors évêque de Jérusalem, d'autant plus opposé peut-être à la théologie d'Origène que son prédécesseur lui avait été plus favorable, crut devoir mettre l'empereur en garde contre les doctrines qu'on cherchait à introduire dans ses États. Après lui avoir révélé dans une lettre les véritables opinions du docteur d'Alexandrie, il s'appuya auprès de lui du crédit du secrétaire de l'évêque de Rome et de Mennas, patriarche de Constantinople, et remporta un plein succès. Justinien, saisissant cette nouvelle occasion de faire dans l'Église acte de législateur, publia en 541 un édit contre la doctrine d'Origène et en même temps ordonna à Mennas de convoquer dans sa capitale un concile composé des évêques et des abbés qui s'y trouveraient réunis et d'y faire anathématiser l'illustre docteur. Ce concile, assemblé en 544.

condamna en effet, dans 15 canons, ses doctrines caractéristiques[1]; une copie de ce décret fut envoyée à tous les évêques et abbés pour qu'ils eussent à y souscrire, et à l'avenir nul ne put être promu à quelqu'une de ces charges qu'après s'être formellement déclaré opposé à toute hérésie pareille. Le Vme concile œcuménique assemblé à Constantinople en 553 pour condamner des écrivains suspects de nestorianisme, passe pour avoir aussi confirmé le précédent. Mais on a sans doute confondu ce concile avec celui de l'an 544[2]. Dans tous les cas, l'anathème prononcé par ce dernier eut son plein effet, et lors même que Justinien ne l'eût pas confirmé, la théologie origéniste était trop en opposition avec les idées régnantes pour conserver longtemps quelque crédit.

Aussi cet anathème peut-il être considéré comme le signal de la proscription qui atteignit en tout lieu l'usage de la philosophie en matière de foi. Dès lors prévalurent des maximes destinées à en restreindre de plus en plus l'usage. Au lieu que précédemment bien des pères avaient reconnu qu'on pouvait légitimement arriver à la foi par la voie de l'examen, il fut désormais établi qu'avant d'examiner il fallait croire *(Fides præcedit intellectum)* et de plus s'interdire toute recherche qui pouvait conduire à des résultats opposés au symbole de foi[3].

C'est ainsi que la raison humaine dut abdiquer aux pieds de l'autorité. Cette autorité, on la faisait résider d'une part dans l'Écriture sainte, de l'autre dans la Tradition. Examinons quelle fut l'autorité assignée à ces deux sources et selon quelles règles on fut instruit à puiser dans chacune d'elles.

2. ÉCRITURE SAINTE

Les docteurs de cette époque s'accordent, en général, à reconnaître aux auteurs sacrés le privilège de l'inspiration. Chrysostome dit au sujet de la première épître de saint Jean, que ce n'est pas lui qui parle dans cette épître, ni dans son évangile, mais Dieu qui parle par sa bouche. Augustin compare les apôtres aux mains qui écrivent sous la

[1] Voy. Mansi, *Conc.*, t. IX, p. 396 et suiv.

[2] Gieseler, *Kirchenges.*, I, 641.

[3] Eucherius, évêque de Lyon, vers l'an 430, avait déjà publié un livre: *De contemptu mundi et sæcularis philosophiæ*. Voy. *Bibl. Patr.*, t. VI, p. 857 ss.

dictée de la tête, c'est-à-dire de Christ, et appelle l'Écriture sainte le vénérable style du Saint-Esprit. Ils concluaient de là qu'on devait sans cesse recourir à l'autorité des auteurs sacrés, soit pour appuyer ses propres opinions, soit pour combattre celles de ses adversaires, et à ce titre ce n'était point aux docteurs seulement, mais encore aux simples fidèles que les pères recommandaient la lecture de l'Écriture; saint Jérôme, Augustin, Chrysostome, Grégoire le Grand lui-même sont formels sur ce point.

Mais tout en reconnaissant de concert l'intervention de Dieu dans la composition des Livres sacrés, les pères ne se formaient pas des idées bien précises sur la nature, sur le mode et l'étendue de cette intervention. Le mot d'inspiration (Θεόπνευστια) n'avait pas alors un sens parfaitement déterminé et s'appliquait quelquefois à d'autres écrivains que les auteurs sacrés. De là vient que nous ne trouvons pas toujours les pères entièrement d'accord sur ce point. Théodore de Mopsueste était celui qui la resserrait dans les plus étroites limites. Il remarquait, au sujet des Proverbes et de l'Ecclésiaste, que Salomon n'avait pas reçu le don de prophétie, mais seulement celui de sagesse et, en conséquence, il n'admettait aucune des prédictions que d'autres pères prétendaient y trouver sur Jésus-Christ. Il faisait plusieurs reproches à l'auteur du livre de Job et ne voyait dans le Cantique des Cantiques qu'un épithalame peu édifiant de Salomon pour justifier son mariage illégal avec une princesse égyptienne. Selon Grégoire de Nazianze, certains docteurs catholiques s'élevaient contre l'inspiration de Salomon, assurant que les dérèglements de la fin de sa vie ôtaient à ses écrits toute valeur. Mais cette assertion de leur part avait pour but, à ce qu'il paraît, d'échapper à un argument que les ariens tiraient du passage des Proverbes de Salomon (VIII, 22), où, selon la version des Septante, la sagesse se dit *créée* de Dieu [1]. Chrysostome reconnaissait entre les évangélistes certaines discordances, peu importantes du reste, ajoutait-il, et qui servaient plutôt à témoigner en faveur de la crédibilité des évangélistes, en éloignant tout soupçon de collusion [2]. Il

[1] ἔκτισέμε πρὸ αἰώνων.

[2] Ce passage de Chrysostome (*in Matt. hom.* I, § 2) suppose, selon Neander, que les auteurs sacrés écrivaient sous l'influence *générale* du Saint-Esprit, suffisante pour maintenir entre eux l'unité, quoiqu'il s'y mêlât des éléments humains, par conséquent imparfaits.

remarque aussi que chez les auteurs sacrés l'humanité avait été, par l'action du Saint-Esprit, sanctifiée et non anéantie. Jérôme, dans plusieurs passages de ses écrits, notamment dans son commentaire sur l'épître aux Galates, ne craint point de reconnaître les traces de l'individualité des auteurs sacrés[1]. Il voit dans Gal. V, 12, un mouvement peu chrétien auquel l'apôtre s'abandonne dans la vivacité du sentiment qui l'anime, mais qui ne doit pas nous scandaliser chez celui qui avoue porter l'Évangile dans un vase de terre et vivre encore sous la loi du péché. Il va plus loin encore dans l'explication du passage Gal. II, 14, où saint Paul raconte la résistance qu'il opposa à saint Pierre judaïsant. Jérôme ne peut croire à une opposition aussi formelle entre deux apôtres sur un point si important[2]. Il n'y voit qu'une accommodation, une feinte semblable à celles que se permettent les avocats qui, devant leurs clients, paraissent se quereller, quoique, en réalité, ils soient d'accord. « Pierre et Paul, dit-il, voulant réunir les juifs et les païens convertis, simulaient entre eux un différend qui devait tourner à la paix de l'Église. »

Cette assertion donna lieu à une contestation assez vive entre Jérôme et Augustin. Celui-ci, qui depuis sa conversion[3] éprouvait le besoin de se reposer de ses longues fluctuations dans une foi implicite à l'autorité de l'Écriture sainte, se scandalisa de ce passage tombé sous ses yeux. « Si la déclaration de Paul aux Galates n'est, dit-il[4], qu'un mensonge officieux, quelle autorité restera-t-il à l'Écriture? Les adversaires du mariage ne verront non plus qu'un mensonge officieux dans ce que saint Paul dit de la sainteté de ce lien : personne ne voudra plus voir dans l'Évangile que ce qui lui plaira et traitera de mensonge officieux tout le reste. » Ne recevant point de réponse de son ami de Bethléem, il lui écrit de nouveau[5] pour lui demander une rétractation qui rassure les fidèles et ôte toute prise aux incrédules. Jérôme, à qui ces deux lettres parviennent presque en même temps et qui apprend que la première a circulé parmi quelques-uns de ses amis d'Italie, répond à Augustin, d'abord avec une ironie contenue[6], le priant, lui,

[1] Hieronymus, *Opp.*, t. IV, part. 4, p. 293.
[2] Ibid., p. 142.
[3] Augustin, *Confess.*, VI, 5.
[4] Augustin, Ep. 29, § 3-4.
[5] Ibid., Ep. 40.
[6] Hieronymus, Ep. 68.

jeune athlète, vigoureux comme Darès, de laisser en paix le vieil Entelle qui ne demandait qu'à se reposer de ses travaux. Puis[1], avec son amertume ordinaire, il l'accuse d'avoir voulu faire parade de zèle à ses dépens, le perdre auprès de ses amis, soulever contre lui la tourbe des ignorants[2]. Il lui reproche à son tour d'être retombé dans l'hérésie des ébionites, en paraissant enseigner d'après l'exemple de saint Pierre que la loi pouvait être observée depuis l'Évangile, et le met au défi de faire tolérer dans l'Église une pareille hérésie. Jérôme cependant finit par s'adoucir quelque peu. Une ou deux lettres d'Augustin[3], pleines à la fois de dignité et d'onction, le font rentrer en lui-même ; sans rien rétracter, il déclare n'avoir point affirmé son opinion d'une manière péremptoire et finit par proposer à Augustin de continuer à joûter ensemble agréablement dans le champ des Écritures, sans donner au public religieux le scandale de leurs débats. Mais Augustin répond[4] que c'est pour lui une lutte très sérieuse, et tirant ses conclusions sur l'inspiration des Écritures, il déclare que son respect pour elles l'empêche d'admettre que leurs auteurs eussent pu se tromper d'aucune manière. En conséquence, dit-il, toutes les fois qu'il y trouve des choses qui lui paraissent contraires à la vérité, il préfère croire, ou le manuscrit fautif, ou l'interprétation vicieuse, ou enfin, sa propre intelligence en défaut[5].

Cette opinion d'Augustin fut à la longue celle qui prévalut, non seulement en occident, mais encore en orient, et la méthode d'interprétation allégorique qui, comme nous le verrons, prévalut en même temps, permit de résoudre de la manière la plus commode toutes les difficultés qui pouvaient sembler porter atteinte au dogme de l'inspiration absolue des Livres saints.

[1] Hieronymus, Ep. 72-75.

[2] Ibid., Ep. 75, c. 18.

[3] Augustin, Ep. 73.

[4] Ibid., Ep. 81-82.

[5] Neudecker (*Dogmen-Gesch.*, p. 137) remarque cependant que cela ne l'empêchait point de recourir à l'hypothèse de l'accommodation, pour les passages où Jésus ne lui paraissait pas s'exprimer d'une manière digne de sa nature divine, comme dans Marc XIII, 32, ni de dire, dans son premier traité sur l'Évangile de saint Jean : *Audeo dicere: forsitan nec ipse Johannes dixit ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit et quidem inspiratus à Deo, sed tamen homo.* Cela ne l'empêcha point non plus d'enseigner ailleurs que « chaque évangéliste a raconté plus ou moins selon ce qu'il se rappelait, ou ce qu'il avait à cœur de raconter. »

Quant aux textes où l'on puisait les enseignements de l'Écriture, on sait que tous les pères de ce temps, à l'exception de Jérôme et peut-être d'Apollinaire, ignorant l'hébreu, en étaient réduits à lire l'Ancien Testament dans des versions, au premier rang desquelles ils plaçaient la version des Septante, aussi précieuse, aussi complètement inspirée à leurs yeux que le texte hébreu [1]. Hilaire admettait de plus que les traducteurs alexandrins avaient été dirigés et soutenus par une tradition secrète, transmise depuis Moïse jusqu'à eux et qui avait manqué aux autres interprètes grecs, tels qu'Aquila, Théodotion et Symmaque. Or, comme il était notoire que la version des Septante s'écartait sur bien des points de l'original hébreu, Augustin [2] attribuait ces différences à un dessein exprès de Dieu qui avait dirigé le travail des interprètes grecs dans un sens conforme aux besoins religieux des païens.

Les versions latines dont on se servait en occident, toutes faites d'après celle des Septante, étaient généralement assez peu d'accord entre elles et d'ailleurs chargées de fautes; aussi Augustin recommandait-il à Jérôme de les collationner rigoureusement avec le texte grec. Jérôme, au contraire, résolut de profiter de sa connaissance de la langue hébraïque pour corriger la version latine, puis, après ce travail, sur la demande du pape Damase, il en entreprit un plus important, celui d'une nouvelle traduction latine de l'Ancien Testament uniquement d'après le texte hébreu. Mais cette entreprise, commencée en 385 et achevée en 405, donna lieu à quelques troubles dans l'Église latine et à un nouveau démêlé entre Jérôme et Augustin.

Dans le passage du livre de Jonas (IV, 6) où il est dit que « Dieu fit croître un *Kikajon* sur la tête du prophète pour l'abriter du soleil, » Jérôme avait traduit par *edera* (lierre), ce mot que l'ancienne version traduisait par *cucurbita* (coloquinte). Un évêque lisant à l'église ce passage dans la version de Jérôme, fut interrompu par de vives clameurs, on l'accusa d'avoir falsifié les Livres saints. Pour se justifier, il s'adressa à des juifs qui, dans une intention maligne peut-être, confirmèrent l'interprétation des Septante, en sorte que, sous peine de se voir abandonné de son troupeau, l'évêque se vit forcé de se rétracter. Un nommé Canthelius, qui se disait descendant d'Asinius Pollion, s'em-

[1] Augustin, *De consensu evang.*, II, 15. *De civ. Dei*, XV, 23. Hieron., *Præf. in Paul.*
[2] *De doctr. christ.*, II, 15.

porta à ce sujet contre Jérôme. Rufin aussi, prenant sa revanche des reproches de Jérôme au sujet de sa version d'Origène, lui en adressa de non moins amers, l'accusant de changer la Loi elle-même [1]. Puis il prend à témoin contre Jérôme une peinture des catacombes de Rome qui représentait Jonas à l'ombre d'une coloquinte et non d'un lierre [2]. Augustin lui-même, qui avait encouragé Jérôme dans sa nouvelle version des Évangiles, lui témoigna son vif regret de le voir, dans l'Ancien Testament, s'écarter de la version des Septante, version consacrée par l'usage qu'en avaient fait les apôtres et que dans tous les cas le peuple était scandalisé d'entendre corriger; le mot *lierre* fût-il plus conforme à l'original, Augustin préférait qu'on dît *courge*, plutôt que d'ébranler la foi des simples [3]. Jérôme reçut fort mal ces reproches [4]. Tout en plaignant les inquiétudes et les scrupules de ceux qui aimaient mieux boire à des eaux fangeuses (*cœnosos rivulos bibere*) que de remonter aux sources pures, et en se raillant de ce descendant d'Asinius Pollion, de ce Canthelius qui mettait tant d'importance à ce que Dieu fit croître une courge plutôt qu'un lierre, comme s'il eût craint lui-même de n'être pas assez caché quand il buvait sous la feuillée [5], il demanda plus sérieusement à Augustin pourquoi donc on lisait dans les églises et pourquoi il lisait lui-même la version des Septante avec les corrections d'Origène et les additions de Théodotion, pourquoi, tant de savants hommes osaient interpréter après les anciens, et pourquoi enfin Augustin avait osé publier un nouveau commentaire des Psaumes? La persévérance de Jérôme fut cette fois couronnée de succès. Sa version des Livres saints, d'abord si vivement combattue, obtint peu à peu, grâce au suffrage du pape Damase, une autorité plus grande en occident et fut même admise dans l'Église pour le service divin.

Quant aux principes d'interprétation selon lesquels on recherchait

[1] *Illud nefas quomodo expiabitur, Legem pervertere in aliud quam apostoli tradiderunt!*

[2] *Scribamus in sepulcris veterum,.... quià Jonas non habuit umbram cucurbitæ sed ederæ.* Cette peinture a été retrouvée dans le cimetière de Calliste par le Chev. de Rossi (*Roma sott.*, II, 365 et tav. 14). Voy. notre article sur le cimetière de Calliste (*Revue de Théologie*, Strasbourg 1869).

[3] Augustin, Ep. 71, § 82.

[4] Hieronymus, Ep. 25.

[5] Allusion au mot *canthelius* (broc de vin). Augustin, Ep. 75, § 22.

dans le texte, ou les versions de l'Écriture sainte, la doctrine qui s'y trouvait renfermée, les exégètes de cette époque se partagèrent, comme ceux de la période précédente, entre les trois méthodes: *littérale, allégorique* et *historico-grammaticale*. On se rappelle[1] que celle-ci s'était surtout accentuée à la fin du IIIme siècle, en opposition avec les deux précédentes, dans l'école de théologie d'Antioche. Les fondateurs de cette école, Pamphile, Dorothée, Lucien surtout, en avaient posé les bases. Diodore de Tarse, tout en admettant parfois sous le nom de *Theoria* un sens mystique à côté du sens historique, repoussait entièrement les sens allégoriques mis à la place de ce dernier[2]. Théodore de Mopsueste s'élevait d'une manière plus absolue encore contre l'interprétation allégorique, et en particulier contre ceux qui par cette méthode prétendaient trouver la trinité clairement enseignée dans l'Ancien Testament. Chrysostome, Théodoret, Isidore de Péluse et leurs disciples suivirent d'ordinaire la méthode de Diodore, tout en s'en écartant quelquefois, Chrysostome surtout, dans la prédication, bien qu'il lui arrivât souvent de donner en chaire des règles d'exégèse parfaitement saines, lors, par exemple, qu'il recommandait de ne pas s'en tenir aux textes isolés, mais de consulter le contexte et de ne pas oublier le but de l'auteur. Mais nous verrons que l'école d'Antioche, déjà ébranlée au IVme siècle par la chute de l'arianisme, succomba au Vme, au milieu des controverses nestoriennes, et dut céder le pas aux littéralistes d'une part, aux allégoristes de l'autre.

Parmi les littéralistes étaient ceux que Théodoret accusait d'expliquer les prophéties de l'Ancien Testament dans un sens plus juif que chrétien, et en particulier ceux que l'on désigna sous le nom « d'anthropomorphites. »

L'anthropomorphisme nous apparaît dès l'an 340, accrédité chez les Audiens, sectateurs d'un nommé Audius ou Udo qui, sous Constantin, s'était fait remarquer par la sévérité de ses censures. Mais c'est surtout parmi les moines égyptiens, et particulièrement chez ceux des couvents de Skétis, que nous voyons l'antropomorphisme professé vers la fin du IVme siècle. S'appuyant sur les déclarations de l'Écriture, qui parlent des yeux et des mains de Dieu, et sur celles où il est dit que

[1] Voy. t. I, p. 363.
[2] *Real-Encycl.*, XV, 716.

Dieu forma l'homme à son image, ils soutenaient envers et contre tous que Dieu devait avoir un corps. Jean Cassien et Palladius racontent que l'un de ces moines, nommé Sérapion, à qui un religieux venu de Cappadoce était parvenu à démontrer par d'autres déclarations, et surtout par l'esprit général des Écritures, que Dieu, être invisible, infini, doit être incorporel, persuadé par cet argument, mais troublé par la nouveauté des idées qu'il lui faisait revêtir, s'écria en pleurant et se prosternant contre terre : « Hélas ! on m'a ôté mon Dieu, et je ne sais plus ce que j'adore, » tant, comme on le faisait observer à Cassien et à Germain, présents à cette scène [1], « l'idolâtrie avait laissé sa profonde empreinte chez les hommes de ce temps. » Sérapion, toutefois, fut convaincu et s'efforça de dépouiller l'idée de la Divinité de ces voiles de chair sous lesquels il l'avait jusqu'alors adorée. Nous avons vu que ses collègues des couvents de Skétis se montrèrent plus obstinés dans leur anthropomorphisme.

Du reste l'interprétation allégorique fut pratiquée bien plus généralement alors que l'interprétation littérale. Elle le fut surtout dans l'école d'Alexandrie, où depuis longtemps l'usage des juifs et des grecs, et plus récemment l'exemple d'Origène et de Clément l'avaient accréditée. Athanase et Cyrille, par l'autorité dont ils jouirent auprès de leurs contemporains, contribuèrent à en exagérer encore l'emploi. Cyrille surtout met son exégèse entièrement au service de sa dogmatique ; partout il voit dans l'Ancien Testament des allusions et des prophéties relatives au Nouveau, des types et des préfigurations de l'économie chrétienne, et par ses allégories et ses rapprochements forcés, et souvent les plus bizarres, il fait dire à l'Écriture sainte à peu près tout ce qu'il veut, tout ce qui convient au moins au triomphe de sa christologie.

Les exégètes d'occident héritèrent aussi de ce travers et furent pour le goût et les connaissances encore au-dessous des exégètes grecs. Plusieurs même d'entre eux se bornèrent à les copier. C'est ainsi qu'Hilaire de Poitiers copia Origène, et Ambroise, Basile le Grand. Jérôme lui-même, quoique bien plus savant qu'eux tous, eut plus de mérite comme critique que comme exégète. On le voit souvent entasser sans jugement et sans choix une foule d'explications diverses, qu'il compile

[1] Cassien, *Coll.*, X, 5.

plutôt qu'il ne les juge, suivre aveuglément les docteurs juifs sous lesquels il avait étudié l'hébreu, chercher des preuves positives dans les analogies les plus singulières et rejeter le sens grammatical toutes les fois qu'il lui déplaît[1]. Mais nul ne poussa plus loin qu'Augustin la témérité à cet égard. Sous prétexte que la science des corps n'est propre qu'à engendrer l'orgueil, sans contribuer à notre bonheur, il veut entendre allégoriquement et mystiquement tout le récit de la création, et c'est ainsi qu'il l'explique à la fin de ses Confessions ; lui donc, qui sait si bien, de temps à autre, combattre les interprétations forcées de ses adversaires, celles des manichéens et des donatistes par exemple, en recourant au contexte, en cherchant le but de l'auteur[2], leur oppose ailleurs des interprétations tout aussi forcées ; c'est ainsi encore que dans sa Cité de Dieu[3], après avoir soutenu le récit de l'arche de Noé contre les objections des physiciens et des mathématiciens, et même admis dans ce but un nouveau miracle, celui de la transformation passagère des animaux carnassiers en animaux herbivores, il finit par montrer dans tout ce récit un type de l'Église, peuplée de juifs et de païens convertis, lesquels sont représentés par les animaux purs et impurs. Nous avons vu au reste d'où venait chez Augustin ce goût marqué pour l'allégorie. En écoutant les sermons d'Ambroise, à Milan, il avait admiré comment il échappait par ce moyen aux objections des incrédules et des hérétiques, et il ajoute que cette manière d'interpréter l'Écriture avait contribué à le réconcilier lui-même avec elle, tandis que le sens naturel le scandalisait quelquefois avant sa conversion. Cet exemple peut servir à confirmer une remarque de Neander[4] qui observe que les écoles théologiques de cette époque, les plus arbitraires dans leurs méthodes d'exégèse, furent celles qui se montraient les plus absolues dans leurs principes sur l'inspiration des livres saints.

3. TRADITION

D'après ce que nous venons de dire de l'Écriture sainte, considérée

[1] Voyez son explication de l'histoire de la Sunamite, *Ep. ad Nepot.*, t. IV, p. 257.

[2] *De oper. monach.*, c. 2.

[3] *De civ. Dei*, XV, c. 26.

[4] Neander, *Kirchen-Gesch.*, II, 749-750.

comme source de l'enseignement chrétien, on a pu voir que quelque autorité qui lui fût attribuée en principe, cette autorité devait, conformément aux idées du temps qui faisaient de l'unité dogmatique un des critères de la véritable Église, paraître insuffisante à beaucoup d'égards. D'abord on ne s'accordait point sur le canon : toutes les églises n'y comprenaient pas les mêmes livres ; l'église grecque repoussait les apocryphes de l'Ancien Testament qu'admettait au contraire l'église latine ; il y avait même des livres du Nouveau Testament que plusieurs docteurs d'orient continuèrent pendant quelque temps à en exclure. En second lieu on ne lisait pas l'Écriture dans les mêmes textes ; le très petit nombre les lisait dans l'original, d'autres dans des versions grecques plus ou moins inexactes, d'autres dans des versions latines plus inexactes encore, et en tout cas fort différentes entre elles. Se fût-on accordé à lire l'Écriture dans les mêmes documents, les profondes divergences qui régnaient entre les théologiens, quant à la méthode à suivre dans son interprétation, les empêchaient d'y trouver jamais un principe d'autorité, ni par conséquent d'unité complète. Devant une déclaration de l'Écriture sainte l'un préférait le sens littéral souvent le plus grossier, un autre le sens grammatical, d'autres enfin se jetaient dans l'infinie variété des sens allégoriques ou mystiques ou moraux, et il était impossible de convaincre aucun d'eux qu'il fût dans l'erreur. Tous les partis prétendaient à l'envi avoir la Bible pour eux, et les hérétiques, ainsi que l'avouaient Athanase et Augustin, étaient souvent ceux qui l'invoquaient avec le plus d'insistance.

Pour obtenir en conséquence cette unité dogmatique à laquelle on attachait de jour en jour plus de prix, on ne crut pouvoir s'en tenir à l'autorité de l'Écriture; on recourut plus que jamais à l'autorité vivante de la tradition, déjà accréditée dans les siècles précédents.

Quelques pères, il est vrai, Cyrille de Jérusalem, Athanase, Basile, déclarent dans certains passages l'autorité de l'Écriture parfaitement suffisante, Augustin, en particulier, quand il lui attribue exclusivement l'authenticité et affirme qu'elle n'a besoin d'être complétée par aucune autre [1]. Cependant il est aisé de remarquer que nulle part ils n'excluent l'emploi de la tradition, et qu'en supposant même qu'elle n'ajoute rien à l'Écriture, ils la croient nécessaire pour la bien comprendre, ainsi que

[1] *In iis quæ apertè in Scripturis posita sunt, inveniuntur omnia quæ continent fidem moresque* (*De Doctr. Christ.*, II, 9).

pour prouver et développer la doctrine qu'elle contient. Ce qui les conduisit à relever en ce sens l'autorité de la tradition, ce furent les controverses sur la Trinité, dans lesquelles les ariens s'appuyaient spécialement sur l'Écriture et leur en opposaient souvent des citations embarrassantes. Ils furent ainsi portés à déclarer que « c'était comme possesseurs eux-mêmes de la vraie tradition de l'Église qu'ils avaient été à Nicée en mesure de repousser l'arianisme. » On admit donc plus expressément encore que dans les premiers siècles, que le corps de l'Église, grâce à la succession non interrompue de ses évêques, avait conservé par une transmission régulière la doctrine enseignée par les apôtres, et qu'en conséquence le plus sûr moyen d'arriver à la vérité était de consulter sur chaque question l'opinion enseignée dans la majorité des églises, surtout des églises apostoliques ou plus sûrement encore par le corps épiscopal convoqué dans les conciles œcuméniques.

C'est dans ce même sens qu'Athanase déclare que « l'Église est fondée sur la tradition originelle [1], sur la doctrine et la croyance de l'Église catholique, et que celui qui les abandonne n'est point chrétien et n'en mérite point le titre, qu'en conséquence on ne doit point écouter les hérétiques lorsqu'ils en appellent à l'Écriture contre la tradition, car Satan aussi s'est appuyé sur les Écritures. » Ce même Athanase, réfutant quelques opinions des docteurs de son temps sur le rapport des deux natures en Christ, dit : « qu'il suffirait de répondre que ce n'est pas le sentiment de l'Église catholique, ni l'opinion des pères » et c'est uniquement, ajoute-t-il, pour ne pas donner prise par son silence, qu'il condescend à citer les paroles de l'Écriture.

Mais, si la tradition paraissait nécessaire pour soumettre à une autorité décisive et amener à une rigoureuse unité les opinions des docteurs, elle semblait surtout indispensable pour l'enseignement des fidèles, dont l'ignorance toujours croissante les mettait hors d'état de chercher eux-mêmes leur croyance dans les Livres saints. Outre la rareté extrême des exemplaires, le plus grand nombre étaient hors d'état de les lire, à plus forte raison de les comprendre, à bien plus forte raison encore d'y trouver la solution des questions difficiles agitées de leur temps.

On estimait donc que ce n'était plus de là, mais de l'enseignement

[1] Athanase, Ep. 4, *ad Serap.*

positif et traditionnel de l'Église que devait dériver pour eux l'éducation chrétienne. C'était par l'intermédiaire de l'Église constituée que les masses pouvaient participer à la vie de Christ, et demeurer en communion avec Christ; c'était aux mammelles de l'Église qu'elles devaient s'abreuver de la parole divine. Aussi, pour la plupart des pères, l'autorité de la révélation se confond-elle avec celle de l'Église. Dans cette même lettre où Augustin a prouvé à Dioscore l'insuffisance de la philosophie pour l'éducation du genre humain, et l'absolue nécessité de la révélation chrétienne, c'est en définitive à l'Église qu'il l'adresse comme au seul organe complet et infaillible de cette révélation[1].

La soumission à l'Église catholique, non point abstraite, idéale, mais visible, constituée telle qu'elle était de son temps, tel était donc, selon Augustin, le principe de la véritable foi[2]. De là cette réponse que, dans la conférence de Jérusalem, les députés latins firent à l'évêque de cette ville plaidant en faveur de Pélage : « Nous sommes les fils de l'Église catholique..... Nos pères, approuvés de cette Église qui est répandue par tout le monde, ont frappé ces dogmes de condamnation. Devant leur sentence nous n'avons qu'à obéir[3]. »

Si nous recherchons d'une manière précise l'usage qu'on faisait de cette source de la vérité religieuse, nous verrons qu'on y recourait dans trois buts principaux.

On s'en servait en premier lieu pour la détermination du canon biblique. C'était à l'Église catholique qu'on demandait quels étaient les livres qui en faisaient partie et en cette qualité devaient être considérés comme inspirés. C'est l'opinion expresse de Cyrille de Jérusalem[4]. C'est celle de Rufin, qui déclare plus d'une fois avoir admis son catalogue des Livres saints sur la foi de la tradition des pères; c'est en particulier celle d'Augustin, dont on connaît le mot fameux : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je n'y étais porté par l'autorité de l'Église catholique[5]. »

[1] *Totum culmen auctoritatis, lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una « ejus ecclesia » recreando atque reformando genere humano constitutum est.* Augustin, Ep. *ad Diosc.*, 118, § 33.

[2] Neander, *Dogmen-Gesch.*, I, p. 286.

[3] Labbe, *Conc.*, t. II, p. 1527.

[4] Cyrill. Hieros., *Catech.* 4, § 33.

[5] Augustin, *Contra Epist. manich.*, c. 5. *Ego evangelio non crederem nisi ecclesiæ catholicæ me commoveret auctoritas.* C'est en vain que des controversistes protestants

On regardait encore la tradition comme un auxiliaire indispensable dans l'explication de la Bible[1], et quand il y avait dissentiment sur le sens de telle ou telle déclaration, il était convenu qu'on admettait de préférence celui qui était conforme à l'interprétation des anciens pères, le *sensus ecclesiasticus* ou *catholicus*, comme l'appelait Vincent de Lérins. C'est à cette règle qu'on se conforma constamment dans les controverses du IVme au VIme siècle; c'était une marque d'orthodoxie que de ne pas interpréter l'Écriture autrement que les anciens auteurs catholiques. Le premier concile de Sirmium (351) prononça l'anathème contre quiconque ne verrait pas, à l'exemple des anciens interprètes, dans ce mot de la Genèse: « Faisons l'homme à notre image, » un entretien du Père avec le Fils et le Saint-Esprit. — L'autorité de la tradition, sous ce second point de vue, alla sans cesse en augmentant[2], et les interprètes, malgré un reste d'indépendance qu'ils s'attribuèrent dans l'explication des Écritures, se virent de jour en jour plus asservis au sentiment de leurs prédécesseurs, et astreints à ne rien trouver dans la Bible que ce que ceux-ci y avaient trouvé. On vit donc naître une véritable tradition exégétique dans laquelle les grecs suivaient ou Chrysostome ou Cyrille d'Alexandrie, et les latins Augustin.

Enfin l'on accordait à la tradition une autorité plus grande encore. On y voyait une source de vérité indépendante de la Bible, supplémentaire à la Bible. Les apôtres, disait-on, n'avaient pas laissé par écrit toutes les vérités qu'il fallait admettre, mais en avaient enseigné oralement plusieurs[3] qui, dès lors, nous avaient été transmises de la même manière. C'est ce que Chrysostome, entre autres, conclut du passage 2 Thess., II, 15[4], ajoutant: « Et ce que les apôtres ont enseigné par écrit et ce qu'ils ont enseigné de vive voix est également digne de foi. Là où l'on peut dire: c'est la tradition qui l'enseigne, que cela te suffise. » — Et ce n'était pas seulement, comme quelques-uns l'ont cru, en faveur des rites de l'Église qu'on invoquait ainsi la tradition. La

ont cru pouvoir changer le *crederem* en *credidissem*, hypothèse contredite par le contexte et par les déclarations parallèles (*Conf.* VI, 5), où Augustin fait reposer l'autorité de l'Écriture sur le consentement général des peuples.

[1] Epiphane, *Hær.* 61.

[2] Gieseler, *K. G.*, VI, p. 292.

[3] ἀγράφως παρεδίδοσαν.

[4] « Retenez les enseignements que nous vous avons donnés soit de vive voix, soit par notre lettre. »

tradition rituelle était citée par les pères en faveur de la tradition dogmatique. C'est ainsi qu'Augustin prouve la doctrine du péché originel par la coutume de l'exorcisme, admise par l'ancienne Église, même pour des enfants nés de parents chrétiens, et déclare qu'à défaut d'autres preuves, celle-ci serait parfaitement suffisante[1]; c'est ainsi encore qu'à l'appui du dogme de la Trinité, on invoquait la triple immersion baptismale. De plus, il est certain que les pères en ont plusieurs fois appelé directement à la tradition pour des dogmes qu'ils reconnaissaient n'être point enseignés dans l'Écriture. La secte des macédoniens niait pour cette raison l'égale dignité du Saint-Esprit. Grégoire de Nazianze en convient[2]; « mais, dit-il, les enseignements divins ne nous ont été transmis que d'une manière graduelle : l'Ancien Testament, qui nous révèle le Père, ne parle qu'obscurément du Fils ; le Nouveau Testament, qui nous a fait connaître le Fils, ne nous révèle qu'obscurément le Saint-Esprit ; mais dès lors, l'action du Saint-Esprit s'est révélée manifestement par les effets qu'elle a produits au milieu de nous. Si le Fils eût été annoncé avant que la divinité du Père fût complètement reconnue, ou le Saint-Esprit avant que le Fils fût complètement reconnu, les hommes eussent été écrasés sous le poids de tant de connaissances transmises à la fois. » Basile le Grand se défendait de la même manière lorsqu'on lui reprochait d'avoir, au lieu de la doxologie usitée : « Gloire soit à Dieu le Père *dans* le Fils *par* le Saint-Esprit, » employé cette autre : « Gloire soit au Père *avec* le Fils *et* le Saint-Esprit, » et d'avoir ainsi attribué un honneur égal aux trois personnes. « Entre les doctrines admises dans l'Église, répond-il, quelques-unes le sont sur l'autorité des saints Livres, d'autres parce que la tradition apostolique les a transmises jusqu'à nous comme mystères. Les unes et les autres ont une égale autorité dans la religion, et nul n'y contredira de ceux qui ont la moindre expérience des règles ecclésiastiques, etc.[3] » Vincent de Lérins admet de même un développement de la vérité chrétienne par le moyen de la tradition : « elle ajoute, dit-il, à l'Écriture sans la contredire : *profectus, non permutatio.* » Au reste, il faut en convenir, relativement à ce dernier usage de la tradition, il n'y avait point une entière uniformité entre les pères,

[1] Augustin, *Contra Julian.*, VI, 6.
[2] Gregoire de Naz., *Orat.* 38.
[3] Basile, *De spiritu sancto*, c. 27.

témoin le passage où Cyrille de Jérusalem déclare ne vouloir rien prouver que par l'Écriture, et engage ses auditeurs à ne rien admettre de ce qu'il ne leur démontrera pas par elle [1].

Si l'on demande enfin ce que comprenait le champ de la tradition, il est clair que ce champ s'étendait sans cesse, et que chaque siècle, chaque lustre, pour ainsi dire, lui apportait son tribut. La tradition générale de l'Église, qui, jusqu'à Constantin, n'avait pas eu d'organe officiel, avait maintenant en cette qualité les conciles œcuméniques. Quelque opposition que leurs décisions eussent pu rencontrer dans l'origine, elles devinrent une partie toujours plus essentielle et inattaquable de la doctrine de l'Église. C'est pourquoi dans chaque concile, avant de passer à la condamnation de la doctrine incriminée, on recueillait sur ce sujet les autorités des pères, et l'on croyait avoir tout prouvé quand les décrets étaient confirmés par ce moyen. Cela n'empêchait pas le champ de la tradition de s'accroître encore, de jour en jour, des nouvelles opinions mises en crédit par les docteurs de l'Église les plus vénérés pour leur piété ou leur science. Le second concile de Constantinople (553) lance l'anathème contre ceux qui retrancheraient quoi que ce fût à la doctrine des anciens pères, tels qu'Athanase, Hilaire, Basile, les deux Grégoire, Ambroise, Augustin, Théophile, Chrysostome, Léon et Proclus. Enfin, comme parmi les anciens pères les plus révérés dans l'Église, quelques-uns, comme Clément d'Alexandrie, avaient puisé chez les philosophes certaines opinions ou formules étrangères à l'esprit de l'Église, ces opinions, ces formules, qu'on eût repoussées à cause de leur origine, on les admettait sur la foi des docteurs qui les avaient accréditées, et elles acquéraient dans l'Église droit de cité sous le manteau de la tradition.

Ainsi ce grand courant de la tradition, qui allait s'élargissant sans cesse et s'accroissant de décisions et d'opinions, de dates et d'origines si diverses, entraînait pêle-mêle des éléments plus ou moins discordants, parfois contradictoires. Les conciles n'avaient pas toujours parlé dans le même sens que les pères, et les pères étaient loin de s'être trouvés toujours d'accord entre eux. Il était évident pour qui les comparait que beaucoup de choses admises par ceux du IVme et du Vme siècle. avaient été ou ignorées ou contredites par leurs prédécesseurs. C'est ce

[1] Cyrill. Hieros., *Catech.*, XVI, 2.

qui servit plus tard de thème à Abélard dans son *Sic et non.* Et déjà vers la fin du VIme siècle un auteur monophysite, dit-on, ou trithéite, nommé Gobarus, prit plaisir à faire connaître ce désaccord dans un ouvrage dont quelques fragments nous ont été conservés par Photius [1], et où il dévoilait avec la plus grande franchise les contradictions des pères entre eux. Mais cet ouvrage fit peu de sensation à l'époque où il parut ; et quant aux contradictions que les débats théologiques faisaient ressortir, quant aux exemples ou déclarations des anciens pères qui se trouvaient contraires à l'opinion la plus accréditée, on se tirait d'embarras, tantôt en niant l'authenticité de leurs écrits, tantôt en y admettant des falsifications introduites par les hérétiques, tantôt une concession de l'auteur aux opinions de son temps. Ainsi, quand les ariens alléguèrent que saint Denys d'Alexandrie, dans le IIIme siècle, s'était exprimé d'une manière tout à fait semblable à la leur, en repoussant l'*Homoousion,* Athanase, voulant sauver à la fois l'autorité de son siège et celle de la foi orthodoxe, soutint que Denys, dans les passages allégués par les ariens, s'était exprimé par accommodation, c'est-à-dire avait dissimulé sa véritable opinion pour mieux combattre les sabelliens, de même, disait-il, qu'un habile médecin emploie divers remèdes, selon les circonstances. Basile le Grand, qui n'avait pas le même intérêt qu'Athanase à sauver la réputation de Denys, déclara franchement qu'il s'était trompé. Mais dans une autre circonstance qui le touchait de plus près, savoir à l'occasion de quelques passages de Grégoire le Thaumaturge, qui avait attribué au Fils le titre de créature du Père, il eut recours au même moyen qu'Athanase, et déclara que Grégoire n'avait point parlé d'après son sentiment, mais seulement de manière à mieux combattre ses adversaires. Un quatrième expédient consistait à prétendre que les expressions dont on était embarrassé avaient été prises par les anciens pères dans un tout autre sens qu'elles ne l'étaient maintenant ; c'est ce qu'on répondait encore aux ariens lorsqu'ils se prévalaient de la condamnation du mot de *consubstantiel,* par la conférence d'Antioche de 269.

Du reste, sauf ces cas particuliers, où l'on avait à faire à des adversaires pressants, on eut rarement à se mettre en peine d'accorder la tradition avec elle-même, et l'on consacra sous ce titre les doctrines

[1] Photius, *Biblioth.*, *cod.* 232, p. 891.

les plus généralement approuvées dans l'Église. On avait proscrit la philosophie au nom de l'Écriture ; on subordonna l'autorité de l'Écriture à celle de la tradition ecclésiastique, et comme l'Église n'avait d'organe officiel que la parole ou les écrits de ses conducteurs, c'était à l'autorité de la hiérarchie que tout revenait en dernier ressort.

Mais jusqu'à ce que ce double pas fût décidément accompli, les théologiens de cette période, selon les sources diverses et les principes d'après lesquels ils y puisaient, à raison aussi des divers milieux où ils s'étaient formés, se trouvèrent partagés entre un certain nombre de tendances qu'il importe de distinguer d'entrée, pour comprendre les différentes solutions qu'ils donnèrent aux questions débattues alors.

II. DIVERSES TENDANCES DES ÉCOLES THÉOLOGIQUES

Aristote, dans son livre « de la politique, » avait remarqué cette différence entre le génie des orientaux et celui des occidentaux, que tandis que les premiers se complaisaient dans le domaine de la métaphysique, les seconds hantaient plutôt celui de la morale. Longtemps après Aristote, cette différence était encore sensible. En se transportant à Rome, la philosophie grecque avait perdu ce qu'elle avait de plus curieusement spéculatif, pour s'attacher de préférence au côté pratique ; au lieu des questions générales sur Dieu, sur le monde, sur l'origine des choses, dont s'étaient principalement occupés Aristote et Platon, c'était la question du souverain bien qui à Rome était le principal objet des recherches des philosophes. Depuis Constantin, à mesure que l'orient se sépare de l'occident, et que s'achemine la rupture entre les deux empires, les Églises latine et grecque deviennent aussi plus indépendantes l'une de l'autre, et revêtent des caractères plus distincts. Non seulement en orient se manifeste un mouvement théologique plus prononcé, non seulement un plus grand nombre de questions y sont débattues, mais ces questions, comme nous venons de l'indiquer, diffèrent de nature dans l'une et l'autre églises. En orient, où domine le génie métaphysique des grecs, elles se rapportent essentiellement à Dieu, à sa manifestation en son Fils, à la manière dont sont unies en Christ la nature divine et la nature humaine. En occident, où domine le caractère positif, pratique du génie romain, les recherches et les débats des théologiens se portent principalement sur l'homme, sur ses

facultés morales, sur l'origine du péché, sur le mode de la rédemption, et lorsqu'il arrive aux deux églises d'aborder les mêmes problèmes, on observe chez les théologiens grecs une tendance plus subjective, chez les latins une tendance plus objective; dans la question du salut, les premiers insistent principalement sur la nécessité de la régénération et la font dépendre en grande partie de l'action de l'homme; les seconds insistent principalement sur l'impuissance de l'homme et sur les moyens extérieurs où il doit chercher le salut.

Ces caractères opposés, sous le point de vue théologique, se sont maintenus pendant bien des siècles, et ont été remarqués avec sagacité par un auteur grec du XII[me], Nicetas, archevêque de Nicomédie. Il oppose à la « vaine sagesse » des grecs, et à leur esprit métaphysique, mis en jeu par les hérésies qu'ils avaient sans cesse à combattre, la sobriété scientifique, *simplicitas minus docta,* des romains, qu'il attribue à une certaine indifférence sur les questions de doctrine, provenant soit de la lenteur de leur esprit, soit de leur préoccupation excessive pour les affaires d'administration temporelle.

Si maintenant nous considérons séparément les deux Églises, nous pouvons distinguer dans chacune d'elles différentes nuances particulières. Comme on s'y attend sans doute, c'est dans l'Église grecque que nous les trouverons le plus nombreuses, et cela provint non seulement du caractère général de sa théologie, mais de l'influence qu'au commencement de cette période conservait encore chez elle le plus distingué des théologiens de l'époque précédente, je veux parler d'Origène.

Lorsqu'un homme de génie apparaît dans le champ de la science, sa vue étendue et perçante en embrasse à la fois tout l'horizon et ouvre à l'esprit humain un grand nombre de routes nouvelles; mais ceux qui viennent après lui, moins capables d'embrasser et surtout d'exploiter un aussi vaste champ, entrent chacun dans l'une des routes particulières qu'il a frayées, la suivent peut-être plus loin que lui, mais la suivent d'une manière plus exclusive, et il résulte de ce partage autant d'écoles et de tendances diverses qui, tout en se rattachant au même guide, rayonnent dans des directions différentes, de même que les couleurs dans lesquelles se décompose le rayon lumineux divisé par le prisme. C'est ce qui était arrivé pour la philosophie grecque après Socrate. C'est à peu près aussi ce qui arriva pour la théologie grecque après Origène.

Dans cet illustre théologien se trouvaient unies une foule de qualités qui sembleraient devoir s'exclure et qui, d'ordinaire en effet, s'excluent mutuellement. A côté du chrétien profondément attaché à l'Évangile, il y avait en lui le philosophe qui aimait à marcher aussi au flambeau de la raison et de la conscience individuelle; il y avait le savant, versé dans la connaissance des systèmes professés avant lui, et en même temps le penseur indépendant qui se frayait à lui-même sa route; il y avait le théologien spéculatif et presque mystique, se complaisant dans la contemplation de l'idéal et de l'abstrait, et dont peu de théologiens égalèrent la profondeur, et en même temps le chrétien éminemment pratique que nul ne surpassa en zèle et en dévouement; enfin le prédicateur, l'homiliaste qui, pour tirer de chaque portion de l'Écriture des leçons édifiantes et utiles, avait souvent recours à l'allégorie, et en même temps le critique et l'exégète éclairé, qui, étudiant l'Écriture en elle-même, en recherchait le sens naturel et traçait les règles à suivre dans son interprétation. — Sous tous ces aspects, Origène exerça une influence prodigieuse qui se soutint longtemps après lui, et qui, malgré sa réputation d'hérésie, fut très considérable encore au IVme siècle et jusque dans le suivant. Mais ces diverses tendances qui, chez lui, s'harmonisaient dans une unité puissante et féconde, se trouvèrent désunies chez les théologiens qui marchèrent sur ses traces, et il en résulta dans l'Église grecque autant de différentes écoles, dont chacune ne reproduisit guère qu'une des faces du génie de ce grand théologien. On peut en compter trois principales.

La première, celle qui comprend ses héritiers les plus directs, et qu'on peut appeler au IVme siècle l'école *origéniste* proprement dite, est représentée, pour la science, par Eusèbe de Césarée et Didyme d'Alexandrie [1], et pour le tour d'esprit philosophique par les trois docteurs de Cappadoce, principalement par Grégoire de Nysse, remarquable comme théologien par la profondeur et la vigueur de sa dialectique, et de tous ceux que nous venons de nommer, celui qui dut le plus à l'influence d'Origène.

La seconde fut l'école d'Antioche, ou syrienne, où les travaux bibliques, mis en crédit par Origène, avaient été principalement poursuivis, et qui, laissant de côté la partie mystique de sa théologie, s'attacha de

[1] Gieseler, *K. G.*, VI, 259-262.

préférence à son point de vue rationnel. Les principaux représentants de cette école furent Eusèbe, évêque d'Émèse, surtout Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Théodoret et Chrysostome en adoptèrent aussi les principes et les tendances, mais en les mitigeant.

En troisième lieu, l'école d'Alexandrie, celle qui aurait dû, à ce qu'il semble, conserver le plus fidèlement l'empreinte du génie d'Origène, fut au contraire celle qui s'en écarta le plus. Elle hérita, il est vrai, de son goût pour l'allégorie, mais elle abjura cet esprit de recherche philosophique qui, avant et depuis Origène, avait caractérisé l'ancienne école catéchétique, en sorte que celle-ci n'eut plus à Alexandrie d'autre représentant que Didyme, et après lui se transporta à Sidé, en Pamphilie, où elle s'éteignit bientôt [1]. Sous la direction d'Athanase et de Cyrille, l'école d'Alexandrie forme surtout un contraste tranché avec celle d'Antioche [2]. Tandis que celle-ci, tout en respectant les droits de la foi, et sans repousser l'élément surnaturel du christianisme, cherchait à en expliquer, à en éclaircir tout ce qui lui paraissait susceptible de l'être, la nouvelle école d'Alexandrie s'attacha, au contraire, à en faire ressortir l'élément obscur, incompréhensible, et à le faire accepter comme tel; elle se complut dans le mystère, autant que l'école d'Antioche recherchait la clarté.

A côté de ces trois écoles qui toutes, à des titres divers, relevaient d'Origène, nous apparaissent encore dans l'Église grecque, d'un côté une école demi-néo-platonicienne, représentée par Synésius, le faux Denys l'aréopagite et Énée de Gaza, de l'autre et à l'extrême opposé, l'école réaliste, anti-origéniste, représentée par Épiphane, et que l'on peut regarder comme formant la transition entre la théologie de l'Église grecque et celle de l'Église latine.

La tendance réaliste, en effet, éminemment en harmonie avec le génie romain, fut, comme dans la période précédente, celle qui prévalut en occident. Les papes Léon le Grand et Grégoire le Grand peuvent en être considérés comme les types; ce dernier, en particulier, posa les bases du catholicisme romain, tel que nous le verrons se développer dans l'âge suivant.

Chez les autres docteurs occidentaux se retrouve la même tendance, mais plus ou moins neutralisée par d'autres éléments, ainsi chez

[1] Neander, *Dogmen-Gesch.*, II, 277.
[2] Ibid., p. 279.

Jérôme, chez Hilaire, par quelques reflets de la théologie d'Origène, chez Ambroise, par des emprunts à Basile et à Grégoire de Nazianze, chez Augustin surtout, par une tendance plus spéculative et plus systématique que chez aucun autre docteur latin. L'Église latine qui, jusqu'alors avait montré peu de goût et d'aptitude pour les recherches théologiques, et avait adopté assez passivement les décisions de l'Église grecque, eut depuis Augustin son développement théologique en propre, qui la conduisit à des résultats fort différents. L'autorité d'Augustin, bien plus durable en occident que ne le fut en orient celle d'Origène, y profita peu aux progrès de l'esprit scientifique. En opposition avec lui, nous trouvons un théologien qui nous rappellera très avantageusement les caractères de l'école d'Antioche; c'est un disciple de Pélage, Julien, évêque d'Éclanum, dans l'Apulie, dont nous ne possédons que les passages, assez nombreux il est vrai, que cite Augustin dans ses livres *contra Julianum*.

A ces caractères particuliers qui, depuis le IVme siècle, distinguèrent les diverses écoles de théologiens, ajoutons les caractères généraux que la nouvelle situation de l'Église imprima à la dogmatique.

Lorsque, dans la période précédente, les docteurs de l'Église avaient été appelés à exposer et à défendre les dogmes chrétiens, ils l'avaient fait surtout en opposition, soit avec les juifs ou les païens qui les attaquaient directement, soit avec les sectes qui travaillaient à les dénaturer par le mélange d'opinions d'origine étrangère. Leurs regards avaient dû en conséquence embrasser tout l'ensemble de la doctrine chrétienne; c'est, en effet, à cet ensemble que nous avons vu se rapporter la plupart des travaux des théologiens des premiers siècles, de ceux de Justin, de Clément, d'Origène, d'Irénée, d'Hippolyte, de Tertullien, de Lactance.

Dans cette seconde période, au contraire, à mesure que le christianisme devient dominant et qu'il a moins à craindre de ses premiers adversaires, le débat, transporté du dehors au dedans, se restreint par cela même; il n'embrasse plus que les questions sur lesquelles les docteurs chrétiens se trouvent divisés, et celles, en plus petit nombre encore, que l'Église a un intérêt particulier à résoudre. Dans les quarante ou cinquante volumes in-folio qui nous restent des pères du IVme au VIme siècle, rien de plus rare que des traités généraux et complets du

dogme chrétien. A peine en cite-t-on une dizaine, tous d'ailleurs assez courts : ce sont dans l'Église grecque les « catéchèses » de Cyrille de Jérusalem, le « discours catéchétique » de Grégoire de Nysse, le cinquième livre de « l'abrégé des doctrines hérétiques, » par Théodoret, dans lequel, en opposition avec ces doctrines, il passe en revue avec assez de détail les principaux dogmes du christianisme. Dans l'Église latine, ce sont : l'explication du symbole, par Rufin, l'ouvrage d'Augustin sur la foi et le symbole, son manuel (*Enchiridion*) adressé à Laurent, où il exposa sur la fin de sa vie les principes caractéristiques, selon lui, de la foi orthodoxe, l'ouvrage de Gennadius (*de fide mea*), espèce de profession adressée au pape Gélase, et peu conforme à la théologie d'Augustin, enfin, une courte esquisse de Junilius, évêque d'Afrique, sur les doctrines contenues dans la Bible (*de partibus divinæ legis*), et rangées sous trois chefs : Dieu, le monde actuel, le monde à venir. Ce sont là les seuls ouvrages qu'ait produits, sur l'ensemble de la théologie chrétienne, cette période si extraordinairement féconde, au contraire, en traités particuliers sur les cinq ou six points de dogme, controversés alors entre les docteurs de l'Église.

C'est sur ce petit nombre de points, en conséquence, que se concentre dans cette période l'histoire particulière des dogmes. Mais, si le champ de la dogmatique est désormais plus restreint, les discussions qui s'y élèvent deviennent à la fois plus vives, et plus compliquées d'intérêts étrangers à la science.

Dans la primitive Église, l'esprit de controverse, bien qu'éveillé de temps en temps par des différences d'opinions, était puissamment neutralisé par certaines circonstances. Les églises éloignées, se connaissant à peine, tout occupées de leur lutte contre l'ennemi commun, et des dangers incessants qui les menaçaient toutes, prenaient peu garde encore à leurs divergences mutuelles ; la hiérarchie, encore faiblement constituée, ne pouvait y veiller de bien près. C'est à peine si une différence radicale de points de vue théologiques entre l'école d'Alexandrie et celle de Carthage avait donné lieu à quelques conflits. Il n'était que trop à craindre que, depuis la conversion de Constantin, l'Église, en sûreté au dehors, ne fût d'autant plus troublée au dedans. L'affermissement de la hiérarchie et ses nouveaux liens avec l'État font attacher toujours plus d'importance à l'unité dogmatique ; on y voit pour l'empire un gage de paix et d'union, pour l'Église une condition d'ordre et de

bonne discipline. De là, les efforts que font à l'envi, pour l'assurer, le clergé par la convocation des conciles, les souverains par les lois pénales édictées contre les dissidents. Mais, sauf les époques de complète ignorance, l'unité dogmatique est un de ces avantages qu'on obtient d'autant moins qu'on le poursuit avec plus d'ardeur, et qu'en tous cas on n'obtient qu'aux dépens de l'union elle-même. Comment espérer du calme, de la modération dans des discussions qui devaient avoir pour issue la proscription non-seulement ecclésiastique, mais encore politique et civile de l'une des parties? Lorsqu'il s'agissait, non comme autrefois, d'une simple excommunication, ou au plus de la perte d'un poste ecclésiastique qui offrait plus de dangers que d'avantages, mais de la perte de grades ecclésiastiques qui étaient devenus de véritables dignités civiles, bien plus, lorsqu'il s'agissait de la perte du repos, des biens, de la liberté, quelquefois même de la vie, comment discuter de sang-froid des questions où de tels intérêts se trouvaient en jeu?

Les controverses qu'elles suscitent rompent entre les membres de l'Église les liens de la charité mutuelle. L'irritation des partis se manifeste par les altercations les plus déplorables, par les procédés les plus violents. On semble craindre de n'être pas séparé de ses adversaires par des murs assez épais, on grossit, on exagère à plaisir les nuances d'opinions sur lesquelles on diffère, et comme, dans des sujets aussi abstraits, on ne peut espérer d'intéresser le public par des arguments tirés du fond même de la cause, on y supplée par des invectives, on prodigue à ses adversaires les qualifications les plus odieuses, et parfois les calomnies les plus notoires; on va même, comme nous l'avons vu dans les controverses sur Origène, comme nous le verrons dans celles sur Théodore et Théodoret, jusqu'à s'acharner sur la mémoire des morts.

Les seuls pères de cette époque qui montrent encore quelque modération dans la controverse et se prononcent contre cette manie d'exécrations et d'anathèmes, sont Eusèbe de Césarée, Basile, Grégoire de Nazianze [1], Chrysostome [2]; encore donnent-ils parfois dans ce travers de leur siècle, mais Jérôme, Épiphane, Lucifer de Cagliari, Cyrille d'Alexandrie, portent jusqu'au délire l'âpreté de leur polémique, et autant pourrait-on dire d'Athanase, si le souvenir de tout ce qu'il eut à

[1] Grégoire, *Orat. 1. Orat. 33.*
[2] Chrysostome, *Orat. de anathem.*

souffrir sous certains empereurs ne le rendait plus excusable à nos yeux. De tels excès ne tournaient guère à l'honneur de l'Église. Les païens, scandalisés de voir les chrétiens se déchirer ainsi mutuellement, prétendaient juger du Maître par ses disciples [1], et Julien l'apostat put former sérieusement le projet de tuer l'Église par ses discordes, en rappelant de l'exil et remettant en face les uns des autres tous les acteurs de ces déplorables débats qui ont valu à la période que nous étudions le titre de période *polémique*.

Un troisième caractère intimement lié avec celui-là, et qui en dériva nécessairement, ce fut le caractère de subtilité que la théologie commença à revêtir, et qu'elle ne conserva que trop dans la suite. Outre que les questions dans l'examen desquelles on s'était renfermé, étaient par elles-mêmes assez difficiles et assez abstruses, on comprend aisément que les théologiens qui, dans la discussion de ces questions, se voyaient sur le point d'être condamnés et proscrits, s'efforçaient de dérouter leurs adversaires par des raisonnements captieux où ces derniers étaient obligés de les suivre, en sorte que plus la dispute se prolongeait, plus elle devenait compliquée et scabreuse. Qui peut se vanter d'avoir lu jusqu'à la fin, sans dégoût, tout au moins sans impatience, ce qui fut écrit dans ce temps sur la Trinité et sur l'incarnation, de ne s'être jamais égaré dans le labyrinthe inextricable des distinctions, des arguties de toute espèce, par lesquelles les acteurs de ces controverses cherchaient mutuellement à s'embarrasser ?

Enfin, plus on raffinait sur le dogme, plus on s'éloignait de la pratique, et c'est là un quatrième caractère de la théologie de l'époque que nous étudions. Tandis que dans les ouvrages des anciens pères, ainsi que chez les apôtres, presque toujours au point de vue dogmatique se trouve associé le point de vue moral, et que le côté édifiant des vérités chrétiennes y est presque toujours mis en relief, maintenant certains docteurs donnent une importance trop exclusive à la profession de l'orthodoxie, pour en attacher beaucoup à la règle de la foi et des mœurs.

Quelques hommes seulement cherchèrent, pendant le cours des disputes ariennes, à combattre ce travers, et se prévalant de cette parole de saint Paul : « Pourvu qu'on prêche Jésus-Christ, n'importe de quelle manière il est prêché, » traitaient d'inutiles toutes discussions sur des

[1] Ammian. Marcell., *passim*.

problèmes qui dépassent la portée de l'esprit humain, et disaient que c'était à la conduite seule qu'il fallait avoir égard. Mais l'indifférence que ce parti, désigné sous le nom de « Rhétoriens » ou de « Gnosimaques,[1] » semblait afficher en matière de foi, lui ôta pour lors tout crédit dans le monde chrétien.

[1] Athanase, *Contra Apollinarium*, I, 6. Philastre, *De hæresibus*, 6, 43.

CHAPITRE IX

DOGMES ET CONTROVERSES DOGMATIQUES

I. LA TRINITÉ. — CONTROVERSE ARIENNE

1. POSITION MUTUELLE DES PARTIS

De l'histoire générale de la dogmatique du IV[me] au VI[me] siècle, si nous passons à l'histoire particulière des dogmes, de ceux du moins, en petit nombre, qui furent principalement controversés entre ses théologiens, le premier qui se présente à nous fut, dans l'ordre des temps, le dogme trinitaire qui, ébauché déjà dans la période précédente, parvint dans celle-ci, à travers les péripéties les plus variées, à son entier développement.

Le point central autour duquel ce dogme s'était formé c'était, on s'en souvient, la personne de Jésus, considérée dans ses rapports avec celle de son Père.

La plupart de ceux qui, au premier siècle, s'étaient convertis du judaïsme au christianisme avaient adopté à cet égard le point de vue messianique sous lequel il s'était présenté lui-même, et sous lequel il est désigné dans les Évangiles synoptiques, dans les Actes des apôtres et dans la plupart de leurs épîtres, savoir comme l'envoyé céleste définitif promis à la nation juive, mais embrassant tous les hommes dans son œuvre de salut.

Depuis le II[me] siècle, lorsque le courant qui avait d'abord amené dans l'Église un grand nombre de juifs s'était ralenti et qu'elle avait commencé à se recruter principalement parmi les païens, ce titre de Messie n'avait plus paru suffisant pour gagner à Jésus ces nouveaux prosélytes; un nouveau point de vue sur sa personne et sa mission

avait commencé à s'accréditer parmi eux : c'était le point de vue cosmologique sous lequel il est représenté dans les premiers versets du quatrième Évangile, savoir comme le Logos ou la Parole divine qui, au commencement, était auprès de Dieu, qui elle-même était Dieu, avait créé toutes choses et qui ensuite faite chair, était venue dans le monde pour éclairer le genre humain.

Les apologètes des IIme et IIIme siècles, commentant cette notion à l'aide de notions analogues accréditées dans les écoles théosophiques, notamment dans celle de Philon, l'avaient décidément substituée à celle des Évangiles synoptiques, qui n'avait plus pour elle que les chrétiens issus du judaïsme, savoir, les ébionites, les nazaréens et les monarchiens judaïsants.

D'un autre côté, tout en donnant à Jésus le titre de Dieu et le faisant procéder par voie d'émanation, de la substance divine, comme leur Logos n'était point, ainsi que celui de Philon, une conception idéale et abstraite, mais un personnage réel qui avait vécu, avait enseigné, avait souffert et était mort en ce monde, ils avaient proscrit non moins sévèrement, avec le docétisme des gnostiques, celui des monarchiens idéalistes, des sabelliens en particulier, qui, confondant la personne du Fils avec celle du Père, niaient par là sa réalité humaine et historique. Pour mieux marquer, en conséquence, la différence qui existait entre ces deux personnes, ils avaient fait ressortir en Jésus ses traits d'infériorité relativement à son Père, et enseigné de la manière la plus formelle que le Fils de Dieu, bien que méritant en sa qualité de Logos divin le titre de Dieu et devant, en certaine mesure, participer aux honneurs divins, était subordonné à son Père et inférieur à lui en science, en perfection, en puissance et en dignité.

De même, depuis la fin du IIme siècle, lorsqu'on eut personnifié le Saint-Esprit comme second organe de l'action de Dieu, et qu'empruntant aux écoles théosophiques du temps le terme de *Trinité* pour désigner l'assemblage de ces trois personnes divines, on subordonna cette troisième à celle du Père et à celle du Fils. Le trinitarisme subordinatien, telle était donc sur ce sujet la doctrine à laquelle s'étaient arrêtés les Pères grecs et latins des trois premiers siècles.

Maintenant, si le IVme devait, à cet égard comme à tant d'autres, déterminer une nouvelle évolution dans le dogme et le culte chrétiens, dans quel sens cette évolution devait-elle vraisemblablement s'opé-

rer ? Devait-elle avoir pour effet de renforcer, ou de restreindre les rapports de subordination reconnus jusques alors entre le Fils de Dieu et son Père?

Il ne peut y avoir deux manières de répondre à cette question.

C'est la pente naturelle de toute religion qui voit son influence s'accroître et son empire s'étendre, de rehausser sans cesse et indéfiniment la dignité de son fondateur. Dans l'Église, cette pente avait été quelque temps contrariée par la résistance des juifs convertis qui ne voulaient reconnaître en Jésus que leur Messie. Depuis la fin du IIme siècle, nous l'avons vue, au contraire, de plus en plus favorisée par l'affluence des prosélytes païens. Le triomphe extérieur et complet du christianisme depuis Constantin, dut achever de la rendre irrésistible.

Qu'on se rappelle, en effet, la multitude qui, depuis ce moment, passait chaque jour sous la bannière chrétienne, et qu'on se rappelle en même temps tout ce que cette multitude, enrôlée avec tant de précipitation et si peu de choix, apportait dans l'Église d'idées, d'habitudes, de penchants contractés sous l'ancien culte. Cette foule de nouveaux convertis que nous avons vue étendre outre mesure les honneurs rendus à Marie et aux saints, passer à leur égard des simples hommages d'une religieuse vénération à l'adoration proprement dite, les prendre pour intercesseurs nécessaires auprès de Dieu, leur adresser des prières, élever des temples en leur honneur, leur assigner quelques-unes des prérogatives les plus essentielles de la puissance divine, les assimiler, en un mot, à leurs anciens dieux et demi-dieux, comment n'eussent-ils pas étendu dans la même proportion les prérogatives, le pouvoir, la dignité de Jésus, de celui au nom duquel ils s'étaient convertis et auquel l'Église donnait déjà le titre de Dieu, de créateur du monde, comment se fussent-ils fait scrupule de l'associer ou plutôt comment eussent-ils compris qu'on ne l'associât pas aux honneurs souverains qu'on leur demandait pour son Père? Si, après la guérison du boiteux [1], les habitants de Lystre virent dans Paul et Barnabas Jupiter et Mercure descendus sur la terre, et s'apprêtèrent à leur offrir des sacrifices, combien plus encore eussent-ils considéré comme un Dieu le maître de saint Paul et de Barnabas dont on racontait des miracles bien plus éclatants ? La crainte de multiplier ainsi le nombre des êtres

[1] Actes, IV.

divins, celle de se mettre par là en opposition avec le monothéisme biblique, n'étaient pas pour retenir des païens à peine convertis au christianisme, et à l'immense majorité desquels l'Évangile était encore inconnu. La difficulté de concilier la naissance terrestre de Jésus, son développement, ses souffrances, sa mort avec l'immutabilité de l'être infini, ne pouvait non plus arrêter les anciens sectateurs d'un culte tout anthropolâtrique. Son humanité, son séjour sur la terre, loin d'être à leurs yeux une objection contre sa divinité, n'était au contraire qu'un attrait de plus pour des hommes que l'idée d'un être invisible, d'un pur esprit avaient retenus jusqu'alors éloignés du Dieu de l'Évangile et portés à traiter d'athées ses adorateurs. Autant nous avons vu les nouveaux convertis s'efforcer de prêter à Dieu une forme humaine, des traits humains, pour le mettre mieux à leur portée, autant Jésus, par son humanité même, acquérait un nouveau titre à leur complète adoration.

Le sentiment de la foule ne pouvait non plus manquer de devenir à cet égard, comme à tant d'autres, celui de ses conducteurs. Sortis de son sein pour la plupart, par conséquent plus ou moins imbus de son esprit, entraînés, dominés par elle, bien plus encore qu'ils ne la dirigeaient, du côté où elle inclinait, ils inclinaient aussi. De même qu'ils n'avaient pas tardé à tolérer d'abord, puis à autoriser, et bientôt à encourager les nouveaux actes de dévotion auxquels elle se livrait à l'égard des saints et des martyrs, dès qu'il fut évident que les païens embrassaient avec plus d'ardeur la religion d'un Dieu venu sous la forme humaine, que celle d'un envoyé divin révélant un Dieu inaccessible aux sens, et ne voulaient plus entendre parler d'aucune limite aux prérogatives divines de Christ, la plupart des docteurs de l'Église renoncèrent peu à peu aux opinions subordinatiennes de leurs prédécesseurs et embrassèrent un point de vue qui d'ailleurs était tout au profit de leur autorité sacerdotale. Si Christ était Dieu, dans le sens le plus absolu de ce mot, c'étaient les paroles de Dieu même que transmettaient au monde ceux qui lui parlaient au nom de Christ, c'était encore Dieu lui-même qui, avec le pain et le vin de la Cène, s'incorporait dans le fidèle pour lui communiquer l'immortalité, c'était Dieu, enfin, qui, dans un sacrifice perpétuellement renouvelé, s'immolait pour la réconciliation des pécheurs, et le prêtre, par le ministère duquel s'accomplissaient tous ces prodiges, revêtait aux yeux du peuple un caractère beaucoup plus imposant et sacré.

Cette double tendance du clergé, d'une part à condescendre aux penchants anthropolâtriques de la foule, d'autre part, à étendre sa propre autorité, en élevant plus haut qu'on ne l'avait fait dans les siècles précédents les prérogatives et la dignité du Fils de Dieu, devait surtout prévaloir en occident et tout particulièrement chez les évêques de Rome.

Peu soucieux, dans la discussion des questions du temps, du point de vue scripturaire et scientifique, mais d'autant plus préoccupés du point de vue ecclésiastique, au milieu d'un peuple profondément empreint d'habitudes païennes, tout ce qui pouvait hâter le triomphe extérieur du christianisme, fortifier l'empire de l'Église, celui de la hiérarchie et par là celui du chef de cette hiérarchie, soumettre à la houlette pontificale les masses nouvellement converties, devait obtenir l'assentiment des évêques romains. Déjà au IIIme siècle, c'était un évêque de Rome, le pape Denys, qui s'était montré le moins favorable aux formules subordinatiennes[1]. C'était lui qui, en 260, avait censuré son homonyme Denys, patriarche d'Alexandrie, pour avoir employé en parlant de Jésus l'expression de « créature du Père, » et avoir blâmé celle de « consubstantiel au Père » employée, en 269, par la conférence d'Antioche. Depuis le IVme siècle, ses successeurs (à l'exception d'un seul, le pape Libérius, qui y fut contraint par deux ans d'exil) ne dévièrent pas un seul instant de la croyance à la divinité absolue du Fils de Dieu.

Après les pontifes de Rome et les docteurs d'occident qui suivaient docilement leurs traces, ceux d'Égypte, selon les nouvelles tendances que nous avons reconnues à l'école égyptienne, devaient être enclins à suivre la même pente. Dans les questions de cet ordre, ils s'attachaient de préférence au côté le plus mystérieux, sans s'inquiéter des difficultés qu'il offrait à l'intelligence, et quant aux contradictions qui pouvaient s'y rencontrer avec les déclarations de l'Écriture, ils les levaient facilement au moyen de l'interprétation allégorique. Ajoutons enfin qu'Origène, leur ancien docteur, bien que subordinatien prononcé, avait offert dans son système théologique un côté favorable au parti contraire, savoir la doctrine de la création éternelle, d'où découlait l'éternité du Logos créateur. Aussi les évêques d'Égypte et de Libye

[1] Voy. t. Ier, p. 411-412.

avaient-ils été les premiers à dénoncer au pape Denys les formules subordinatiennes de leur propre métropolitain et à le contraindre par leur opposition, sinon à les rétracter formellement, du moins à y renoncer dans son exposé du dogme.

Cependant l'ancien point de vue subordinatien, contre lequel, avec la masse des nouveaux chrétiens, se déclaraient déjà le clergé d'occident et celui d'Égypte, était encore, au commencement du IVme siècle, dominant chez la plus grande partie du clergé d'orient [1]. C'est ce qu'atteste Sozomène lui-même quand il dit que les évêques d'orient partageaient presque tous à cet égard la doctrine d'Eusèbe de Césarée [2], ainsi que de Paulin, évêque de Tyr, et de Patrophile, évêque de Scythopolis, tous détestés du parti égyptien.

Mais nulle part le point de vue subordinatien n'avait, au IVme siècle, d'adhérents plus fidèles et plus décidés que dans l'école d'Antioche, dont le caractère théologique se trouvait en pleine harmonie avec cette manière de voir. Disposés à préférer toujours en dogmatique le côté le plus clair, le plus satisfaisant pour l'intelligence, à préférer dans l'interprétation de l'Écriture à une exégèse, soit grossièrement littérale, soit arbitrairement allégorique, le sens qui résultait le plus naturellement des expressions des auteurs sacrés, elle était plus frappée qu'aucune autre des difficultés qu'offrait, au point de vue monothéiste et au point de vue scripturaire, la doctrine qui prétendait égaler entre elles la personne du Père et celle du Fils. Aussi la voyons-nous, dans ce temps-là, constamment encline à faire ressortir dans la nature de Jésus ce qui la distingue de l'absolue divinité.

Les antécédents de l'école d'Antioche n'étaient pas moins que son caractère propre favorables au principe subordinatien. C'était là que le monarchianisme antitrinitaire, ailleurs anathématisé en Théodote et Artémon, avait été renouvelé par Paul de Samosate. Paul avait été, il

[1] Voy. t. Ier, p. 389-390, 411-412.

[2] Sozomène, *Hist. eccles.*, II, 18. Or, l'opinion d'Eusèbe, telle qu'elle nous apparaît dans sa « Démonstration évangélique, » écrite avant le concile de Nicée, c'était que le Fils, Verbe et image parfaite du Père, engendré avant les siècles et supérieur même aux créatures angéliques, est cependant inférieur à la cause première (μείων ἡ κατὰ τὸ πρῶτον ἄιτιον), ne lui est nullement coéternelle (οὐδὲ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ), en sorte que le Père est le Seigneur et le Dieu du Fils, qui a été fait Dieu (θεοποιεῖται) par le Père, par où l'on arrive à la monarchie (μίαν ἀρχὴν), savoir à un principe unique, duquel tout est dérivé.

est vrai, déposé et excommunié dans une conférence des évêques de Syrie, mais il l'avait été par haine pour sa personne plus que pour sa doctrine. Cette conférence elle-même avait formellement repoussé l'idée et l'expression d'ὁμοούσιον en parlant des rapports du Père et du Fils, et après Paul de Samosate, l'illustre martyr Lucien, principal fondateur de l'école d'Antioche, avait émis dans son enseignement les mêmes principes monarchiens que nous avons vus censurés dans Paul, et avait été lui-même, pour cette cause, séparé de la communion de son église.

Ainsi, parmi les écoles d'orient, où la question de la nature du Fils de Dieu était surtout agitée, l'école d'Alexandrie et celle d'Antioche, se trouvaient précisément aux deux pôles opposés. L'une, portée à satisfaire les penchants de la foule, en relevant aussi haut que possible la personne de Jésus-Christ, allait jusqu'à l'égaler, ou peu s'en fallait, à celle de son Père. L'autre, pour demeurer fidèle au monothéisme évangélique, aussi bien qu'au sens naturel des Livres saints et ne faire aucune brèche à la souveraine majesté du Père, maintenait soigneusement la supériorité de sa nature sur celle de son Fils.

Dans un temps où l'attention des théologiens et celle des simples fidèles étaient fortement tendues sur cette question, la lutte ne pouvait manquer de s'établir entre des points de vue si différents et même si opposés. Mais cette lutte inévitable fut accélérée par la présence à Alexandrie de l'un des disciples les plus dévoués de l'école d'Antioche.

Pendant qu'Alexandre occupait le siège patriarcal d'Alexandrie, il avait dans son clergé un prêtre nommé Arius, en qui les historiens impartiaux et même quelques-uns de ses adversaires, s'accordent à reconnaître, non seulement de l'instruction et un vrai talent de dialecticien [1], mais une éloquence insinuante, un caractère grave et sévère, et une grande pureté de mœurs. On ne sait précisément s'il avait étudié à Antioche, mais on sait d'une manière certaine, soit par son propre témoignage [2], soit par celui de son évêque [3], soit enfin par celui de Philostorgius [4], qu'il était un des élèves du martyr Lucien, et partageait les tendances théologiques de son école. A Alexandrie, il s'était d'abord attaché au parti rigoriste et schismatique de Mélétius [5], puis étant ren-

[1] Socrate, I, 5. Mœhler, *Athanase le Grand*, I, p. 280.
[2] Arius, *Ep. ad Euseb. Nicom.*
[3] Théodoret, I, 24.
[4] Philostorgius, II, 14-15.
[5] Sozomène, I, 15.

tré dans le sein de l'Église, il y avait été nommé diacre, ensuite prêtre, par l'évêque Achillas, qui l'avait chargé de l'explication des Livres saints; il jouissait de la confiance d'Alexandre, successeur d'Achillas.

Avec les principes qu'il avait puisés dans l'école d'Antioche, il ne pouvait goûter longtemps ceux qu'il trouva en vogue à Alexandrie, et pour expliquer le démêlé qu'il eut avec son évêque, et qui prit bientôt de si fortes proportions, il me semble très inutile d'en chercher la cause, comme Théodoret, dans la jalousie d'Alexandre ou dans l'ambition et l'envie d'Arius [1]. En général, rien de plus misérable que ces explications qui attribuent de grands effets à des causes si mesquines. Les passions ne jouèrent qu'un trop grand rôle dans les controverses de l'arianisme, sans qu'il soit nécessaire de recourir dès le début à leur influence, et quand ce seraient elles en réalité qui auraient mis ces deux théologiens aux prises, il resterait à expliquer comment le monde théologique, et bientôt la chrétienté tout entière entrèrent en lutte à leur sujet. Les peuples ne se remuent pas pour si peu de chose. Je le répète, ce fut une divergence profonde de sentiments sur un point de dogme alors vivement discuté, ce furent les efforts de l'Église pour faire avancer les esprits dans la direction anti-subordinatienne où elle voulait les conduire, qui firent naître et activèrent le débat.

On ne sait précisément quel fut le premier qui engagea la querelle. Selon Socrate [2], ce fut Alexandre qui, dissertant un jour en présence de son clergé sur la Trinité, insista sur l'unité des trois personnes, de manière à paraître les confondre entre elles, en sorte qu'Arius, choqué de ce qui lui semblait une profession de sabellianisme, s'éleva contre lui. Ce serait donc Alexandre qui aurait engagé la querelle, et c'est ce que Constantin semble indiquer dans une lettre qu'il lui adressa plus tard [3]. Selon Sozomène [4], au contraire, ce serait Arius. Épiphane [5] explique que Mélétius, irrité contre Arius qui avait déserté son parti, le dénonça au patriarche comme propageant dans son diocèse des opinions hérétiques sur la personne du Fils de Dieu. Alexandre, ajoute

[1] « On prétend, dit Théodoret, qu'Arius fut indigné qu'Alexandre lui eût été préféré pour la chaire épiscopale. » Mais un prêtre schismatique, nouvellement réintégré, pouvait-il raisonnablement aspirer à ce poste?

[2] Socrate, I, 5.

[3] Ibid., I, 7.

[4] Sozomène, I, 15.

[5] Épiphane, *Hær*. 69.

Épiphane, ayant assemblé ses prêtres, manda Arius auprès de lui, lui adressa des remontrances dont il ne tint compte, sur quoi il le fit excommunier par un synode[1] (a. 321). Mais Arius s'était formé un parti dans Alexandrie; il le constitua en église particulière. Obligé alors de quitter la ville, chassé, dit-il, par son évêque, il écrivit à Eusèbe de Nicomédie, ancien disciple comme lui du martyr Lucien[2], pour se plaindre des violences dont il était l'objet, et lui exposa les doctrines dont l'expression y avait donné lieu.

« Je suis persécuté, dit-il, pour avoir dit que le Fils n'est point non engendré, ni partie d'un être non engendré, ni de quoi que ce soit d'existant, mais que par la volonté et le conseil de Dieu, il a subsisté avant les temps et les âges, Dieu parfait, Fils unique, non sujet au changement, et qu'avant d'être engendré, ou créé ou constitué, il n'était point, car il n'était point non engendré; c'est pour nous être exprimé ainsi, c'est pour avoir attribué au Fils un commencement d'existence, tandis que nous déclarons le Père seul, *ἀνάρχος*, sans commencement, que nous sommes persécuté. » Au reçu de cette lettre, Eusèbe invita divers évêques à s'adresser, ainsi que lui-même, à Alexandre, pour le prier de réadmettre Arius dans son église. Arius, réfugié à Nicomédie, lui écrivit aussi, non pour abjurer, mais pour expliquer ses doctrines. Il le fait à peu près dans les mêmes termes, ajoutant que, s'il a déclaré le Fils sorti du néant[3], c'est parce qu'il ne l'envisage ni comme une partie ou une émanation de Dieu, ni comme tiré de la matière[4]. Mais à Nicomédie, où il se livra avec ardeur à son prosélytisme, s'adressant, non plus seulement aux théologiens, mais au public tout entier, même aux femmes et aux gens de métier, il donna, dans un livre intitulé *θάλεια* (banquet), une expression plus étendue et plus hardie aussi de sa doctrine. Nous n'en connaissons que les passages les plus hétérodoxes, rapportés par Athanase[5]. Tels sont les suivants : « Dieu n'a pas toujours été père; le Fils n'était pas avant d'avoir été engendré. Il n'est point issu du Père..., ni participant de la substance

[1] Selon Sozomène, cependant (I, 16), Alexandre aurait considéré d'abord la question comme douteuse, mais l'avis de son clergé l'aurait décidé pour le consubstantialisme.

[2] συλλουκιανίστης, c'est ainsi qu'il le nomme.

[3] ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη.

[4] Épiphane, *Hæres.*, 69, c. 2.

[5] Athanase, *Orat.* I. *Cont. Arian.*

du Père, car il est un être créé (κτίσμα καὶ ποίημα)... Christ n'est point vrai Dieu par nature, c'est par participation (μετοχή) qu'il a été fait Dieu (ἐθεοποιήθη). Le Fils, le Logos ne connaît point parfaitement le Père, il n'est point vrai et seul Logos du Père, c'est par métonymie seulement qu'il est appelé Logos et sagesse, c'est par grâce qu'il est appelé Fils et puissance; il n'est point immuable comme le Père, mais changeant par nature, comme les êtres créés. Dieu, voulant nous créer, a formé un certain être (ἕνα τινά), qu'il a appelé Logos et sagesse, afin de nous donner l'être par son moyen..... En tant que créature, il est susceptible de changement, il est libre de demeurer bon, ou de se tourner vers le mal; mais Dieu prévoyant que, par sa libre détermination, le Fils marcherait fidèlement dans la voie du bien, n'a pas attendu qu'il eût vaincu le mal, pour lui communiquer la gloire divine, mais la lui a donnée d'avance, au moment de sa création [1]. »

Cet exposé public de la foi d'Arius ne laisse pas de nous surprendre, après ses lettres à Eusèbe et à Alexandre, et l'on s'explique mieux, d'après ces formules négatives, si Athanase, qui ne les a publiées qu'après sa mort, les a fidèlement rapportées, et si elles furent connues des docteurs qui le jugèrent, les préventions qu'il rencontra lorsqu'il comparut devant eux. Si Arius voulait combattre le sabellianisme et maintenir la subordination du Fils de Dieu, il trouvait dans le langage de Jésus lui-même les formules les plus précises pour atteindre ce but. Mais Arius, aussi bien que Paul de Samosate, n'osait refuser au Fils le titre de Logos, créateur du monde, ni même celui de Dieu que lui donnaient les subordinatiens du IIme et du IIIme siècle. De là les inconséquences que le parti égyptien s'empressa de signaler. Car si Arius lui demandait comment le Fils pouvait être coéternel au Père qui l'avait engendré, le parti orthodoxe lui demandait à son tour comment le Fils, créé de rien par le Père (κτισθείς ἐξ οὐκ ὄντων), pouvait être lui-même le Logos créateur, comment après avoir créé, il pouvait ensuite s'incarner dans une créature, comment enfin Arius, à moins de retomber dans le paganisme, serait autorisé à admettre deux dieux, l'un, de sa nature Dieu suprême, l'autre, Dieu par grâce et inférieur au premier, dont il tenait l'existence.

[1] Sur les écrits d'Arius et de ses partisans, voy. Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IX, p. 218, 250. Voyez aussi de nouvelles recherches sur la controverse arienne : *Zeitschr. f. hist. Theol.*, année 1851, p. 210 ; an. 1852, p. 140.

Ces inconséquences ne l'empêchèrent pas de gagner des prosélytes à Nicomédie; outre son ouvrage didactique, le « Banquet, » il avait composé des hymnes populaires à l'usage des laboureurs et des matelots [1]; ses partisans se répandaient dans les places publiques, demandant aux femmes: « Aviez-vous un fils avant d'en avoir mis au monde [2], » et aux jeunes gens : « Existiez-vous avant que votre mère vous eût enfantés ? » Il tenait lui-même des assemblées séparées, fréquentées par des vierges chrétiennes [3]. Au dehors, Astérius, rhéteur de Cappadoce, ancien disciple de Lucien, écrivit en sa faveur un ouvrage (σύνταγμα), dont un fragment est cité par Athanase [4]. Des évêques de Syrie et d'Asie Mineure, sans partager ses opinions, les déclarèrent sans danger pour la foi, et intercédèrent pour lui auprès d'Alexandre. Celui-ci leur répondit d'une manière dure et hautaine, qui ne fit, dit Socrate [5], qu'aigrir les esprits et, selon Sozomène, gagna plutôt des adhérents à Arius. Deux assemblées d'évêques, l'une en Bithynie, sous la présidence d'Eusèbe de Nicomédie, l'autre en Palestine, sous la présidence d'Eusèbe de Césarée, reconnurent l'innocence d'Arius, et écrivirent à ce sujet aux autres évêques. La controverse s'étendit ainsi de jour en jour. Bientôt toutes les églises d'orient y furent mêlées, et partout elle fut agitée avec une vivacité extrême. « L'Église, disent Socrate et Théodoret, était remplie de désordre et de confusion; on ne voyait pas seulement les évêques contester entre eux, mais les simples fidèles aussi se divisèrent, non point sans doute qu'ils comprissent le véritable objet de la querelle, mais les uns, parce qu'ils blâmaient les violences dont on avait usé envers Arius, les autres, parce qu'on leur avait fait voir dans sa doctrine d'horribles impiétés. » « La querelle, dit encore Socrate, fut poussée à une telle extrémité que notre religion devint un sujet de raillerie, et que les païens s'en moquèrent jusque sur leurs théâtres. » Partout dans les villes, jusque dans les plus petits bourgs, la même dispute était agitée; elle absorba tellement les esprits, elle excita tant de troubles dans l'Empire, qu'elle attira enfin l'attention de Constantin le Grand [6].

[1] Philostorgius, II, c. 2.
[2] Athanase, *Or. I. Cont. Arian.*
[3] Théodoret, *Hist. eccles.*, I, 3-4.
[4] Gieseler, p. 371.
[5] Socrate, *Hist. eccles.*, I, 6.
[6] Théodoret, I, 6, *ad fin.*

Alexandre lui-même, selon Épiphane, écrivit au monarque, pour lui déférer l'affaire. Si ce rapport est vrai, ce serait donc le parti orthodoxe qui, le premier, aurait fait intervenir l'autorité civile dans ces controverses religieuses, sans prévoir qu'un jour elle se rendrait juge des doctrines, dont on ne voulait alors l'établir que gardienne et tutrice.

Qu'on juge de la douloureuse surprise de Constantin. Après sa victoire sur Licinius, en 324, devenu seul maître de l'empire, il s'était solennellement déclaré chrétien; de Nicomédie, où il s'était arrêté, il venait de publier un édit pour exhorter tous ses sujets à suivre son exemple, et maintenant les sectateurs de cette religion semblaient, par leur animosité mutuelle, prendre eux-mêmes à tâche de la discréditer aux yeux des païens [1]. Il avait formé le projet d'unir intimement tout son empire sous la bannière d'une même foi, dans l'adoration d'un seul Dieu, aussi bien que sous l'autorité d'un même sceptre, et maintenant c'était du sein de l'Église sur laquelle il avait compté pour assurer cette union, qu'il voyait s'élever le flambeau de la discorde; ses plus beaux plans se trouvaient ainsi déjoués.

Néanmoins, après s'être fait expliquer par les théologiens qui l'entouraient l'objet de la querelle, il crut n'y voir qu'une dispute de mots, et se flatta de la terminer aisément par son intervention toute neutre et pacifique. De Nicomédie, il adressa aux deux antagonistes une lettre fort étendue qu'Eusèbe de Césarée nous a transmise en entier dans sa vie de Constantin [2]. Il leur remontre qu'après avoir examiné l'objet de leur controverse, il l'a trouvé fort léger; il blâme Alexandre de l'avoir élevée, Arius d'avoir répondu à Alexandre, et tous deux, par l'ardeur inconsidérée avec laquelle ils s'y sont livrés, de l'avoir produite devant le peuple, toujours incapable de rien comprendre à de telles discussions, et à qui elles ne peuvent causer que du scandale. Il ne leur demande point, dit-il, de renoncer à leurs opinions, il trouve juste que chacun s'attache à ce qu'il croit être la vérité, mais il leur fait sentir combien il est indigne de l'esprit de paix et de gravité qui doit caractériser des ministres de Dieu, de troubler l'harmonie chrétienne pour des objets si peu importants. Ne leur suffisait-il pas d'être d'accord sur la providence divine? Il les exhorte donc au nom de la religion, au nom de la paix de son empire, au nom de son propre repos, de se récon-

[1] Sozomène, I, 16.

[2] Eusèbe, *De vitâ Const.*, II, 69-72. Socrate, I, 7.

cilier ensemble, puisqu'au fond aucun dissentiment sérieux ne les séparait. « Rendez-moi, leur dit-il pathétiquement, la tranquillité de mes jours, le repos de mes nuits et la sérénité de toute ma vie, si vous ne voulez que je me consume dans les larmes et la douleur. Car comment pourrais-je vivre heureux, tandis que le peuple de Dieu, attaché au même maître que moi, se livre à de funestes discussions ? » Enfin, il ne craint pas de leur proposer l'exemple des philosophes qui, bien que divisés entre eux sur un si grand nombre de questions, ne laissaient pas de vivre dans l'union..

Constantin connaissait peu lès philosophes et moins encore les théologiens. En tout cas, sa tentative fut vaine. La controverse arienne eût-elle été sur le point de s'apaiser, il suffisait de la démarche que l'empereur faisait en ce moment pour en redoubler la violence ; car il ne s'agissait plus seulement de savoir lequel des deux partis avait tort ou raison, mais lequel réussirait à mettre de son côté ce puissant auxiliaire. Aussi Eusèbe observe-t-il avec regret que la lettre de Constantin ne fit nullement cesser le différend.

Ce fut avec aussi peu de succès que l'empereur chargea Osius, évêque de Cordoue, porteur de cettre lettre, d'employer son entremise pacifique auprès d'Alexandre. Osius avait embrassé trop vivement le parti de ce dernier pour s'acquitter du rôle de conciliateur ; bien loin de là, si nous en croyons l'arien Philostorgius [1], il profita de cette entrevue pour concerter avec Alexandre la ruine de l'arianisme. La dispute continua donc à s'échauffer [2], les évêques à s'élever contre les évêques, les peuples contre les peuples. En Égypte, l'agitation devint si excessive, qu'on alla jusqu'à briser les statues de l'empereur. Eusèbe ne nous apprend rien sur les auteurs de cet attentat ; il en accuse les malins efforts du démon [3]. Mais Constantin, transporté de colère, et prévenu peut-être par son délégué, s'en prit à Arius, et lui écrivit en des termes dont l'absurdité égale la violence : « Viens, Mars (Ἄρης), armé de ton bouclier, ou plutôt reste dans la compagnie de Vénus ; mais sache que ta folie a été prédite depuis bientôt trois mille ans, par la sibylle Érythrée, quand elle a dit : Tu as osé dévaster le jardin des fleurs célestes [4].

[1] Philostorgius, *Hist. eccles.*, I, 7.
[2] Eusèbe, *De vit. Const.*, III, 4.
[3] Ibid., II, 73.
[4] Les évêques de Libye avaient, à ce qu'il paraît, soutenu la cause d'Arius.

Nies-tu ses oracles ? J'enverrai à Alexandrie des manuscrits où ils sont consignés. » Il termine en lui annonçant qu'il va décupler la capitation de chacun de ses partisans et les astreindre à toutes les charges publiques.

Au reste, ce démêlé, nous l'avons vu, n'était pas le seul qui agitât l'Église. Le schisme de Mélétius troublait encore Alexandrie; la question de la Pâque continuait à diviser les églises d'orient. Constantin songea donc sérieusement au moyen de terminer tant de dissensions, et sur les conseils des prélats qui l'entouraient, s'arrêta à l'idée d'un concile général de tous les évêques de la chrétienté. Il convoqua donc, en 325, à Nicée, ville voisine de Nicomédie, où il résidait, le premier concile revêtu du titre d'œcuménique, qu'il chargea principalement de décider la question controversée sur la nature du Fils de Dieu.

2. CONCILE DE NICÉE : CONDAMNATION DE L'ARIANISME (325)

Les seuls détails originaux que nous possédons sur ce concile nous sont fournis par Eusèbe de Césarée[1] et par Athanase[2], dont l'un par le rôle un peu équivoque qu'il y joua, et l'autre par sa violente partialité, n'inspirent pas une confiance absolue. En fait de documents de seconde main, nous avons ceux de Socrate, Sozomène, Théodoret, Philostorgius et Gélase de Cyzique[3].

Les évêques d'occident, convoqués à Nicée comme ceux d'orient, s'excusèrent pour la plupart, sur l'éloignement des lieux, de ne pouvoir s'y rendre ; Sylvestre, évêque de Rome, envoya pour l'y représenter deux prêtres qui n'y jouèrent qu'un rôle secondaire. Le principal délégué de l'occident fut Osius de Cordoue. Les évêques présents à Nicée étaient, selon Eusèbe, au nombre de 250, selon la plupart des historiens, au nombre de 318, outre une foule d'ecclésiastiques de grades inférieurs, et même de laïques qu'ils avaient amenés, mais qui n'eurent pas voix délibérative. Alexandre, entre autres, s'était fait suivre de son diacre Athanase, qui, malgré sa jeunesse, avait déjà figuré dans cette même controverse, et y avait déployé de rares talents dialectiques. Arius s'y trouvait aussi avec une vingtaine de ses amis.

[1] *De vitâ Const. — Epist. ad Cæsarienses.*

[2] *De decret. syn. Nic. De Epistola ad Afros.*

[3] Gélase, *Recueil des Actes du Concile de Nicée*, dont il ne reste que deux livres. (Voyez Labbe, *Conciles*, t. II.)

L'empereur, qui avait pourvu aux frais de la convocation du concile et l'avait réuni dans son palais, s'attribua aussi le droit d'y assister, et de prendre une part active à ses délibérations. Son entrée fut pompeuse, mais pleine d'égards pour les prélats assemblés. Lorsqu'il fut arrivé au haut de la salle, on plaça devant lui un trône d'or, mais il ne voulut point s'asseoir avant que les prélats ne l'en eussent prié. Ils s'assirent après lui ; Eusèbe de Césarée, qui occupait le premier siège à sa droite, le harangua en peu de mots [1]; puis l'empereur prenant la parole, ouvrit le concile par un discours latin qui fut traduit ensuite en grec, et qu'Eusèbe nous a conservé [2]. Après cela, il invita les évêques à prendre la parole; mais le premier usage qu'ils en firent, fut, dit Socrate, de s'accuser mutuellement auprès de lui, développant à l'envi les factums qu'ils lui avaient remis la veille. Constantin les exhorta vivement à la paix [3], les engagea à brûler leurs mémoires, et à ne plus s'occuper que des objets pour lesquels il les avait convoqués [4]; puis il recommanda avant tout à leur examen la question de doctrine, la seule dont nous ayons à nous occuper ici, ayant déjà parlé des autres.

La composition du concile correspondait assez bien à l'état de l'opinion en orient sur la question qui était agitée [5]. Les deux avis extrêmes, celui d'Arius et celui d'Alexandre, y étaient représentés l'un et l'autre, surtout celui d'Arius, par de faibles minorités. La grande majorité était, comme le reconnaît Neander, attachée à la doctrine intermédiaire des subordinatiens, alors dominante en orient. Cette circonstance est importante à remarquer pour comprendre la marche de la délibération et les conséquences de la décision prise à Nicée.

Lorsque Arius, appelé à exposer sa doctrine, en fut venu à ce qu'elle renfermait de plus hardi, et entre autres à cette déclaration : « le Fils est une créature de Dieu, il a été tiré du néant ; » ces expressions, inu-

[1] Selon Théodoret (I, 7), ce fut Eustathe, évêque d'Antioche, selon d'autres, Alexandre. La place qu'occupait Eusèbe ne prouve rien, selon M. de Broglie, attendu que chez les Romains la gauche était souvent préférée pour la présidence. Les probabilités sont néanmoins pour Eusèbe.

[2] Eusèbe, *De vit. Const.*, III, 12. Sozomène, I, 19. Voyez la traduction de ce discours dans M. de Broglie : *L'Église et l'Empire*, II, 30.

[3] « La division de l'Église, leur dit-il, m'a paru plus redoutable que tous les combats et toutes les guerres. »

[4] Rufin, *Hist. eccles.*, X, 2.

[5] Neander, *Kirchengesch.*, p. 794-795.

tisées alors, déplurent à la grande majorité des pères, et, si l'on fût allé aux voix, Arius eût été condamné immédiatement. Mais il y avait dans cette majorité un parti essentiellement modéré et pacifique, et d'ailleurs subordinatien, qui, tout en rejetant quelques-unes des expressions d'Arius, pensait néanmoins qu'il ne fallait pas y attacher trop d'importance, ni s'efforcer de définir par des formules compliquées le mystère incompréhensible de la génération du Fils de Dieu, que le mieux enfin était de s'en tenir aux anciennes définitions, aux anciennes formules. Eusèbe de Césarée, principal organe de ce parti [1], proposa donc, pour terminer tout le différend, l'acceptation pure et simple du symbole de son église, celui que lui-même avait récité à son baptême.

Ce symbole, conforme aux opinions de la majorité, ne trouva point de contradicteurs, et l'empereur y donna son approbation [2]. Le parti d'Arius lui-même aurait consenti à le recevoir, car bien que ses opinions caractéristiques n'y fussent point enseignées, elles n'y étaient pas non plus expressément contredites [3]. En un mot, ce symbole qui ne choquait aucune des opinions extrêmes, et qui était conforme à l'opinion moyenne, eût pu devenir alors celui de toute la chrétienté. Mais cela ne faisait pas le compte de la faction égyptienne qui, encouragée par le sentiment populaire, non seulement aspirait à faire triompher sa formule de foi, mais était surtout directement intéressée à la condamnation d'Arius, et pour qui l'absolution de cet hérétique, excommunié par elle, eût équivalu à sa propre condamnation. Osius, qui possédait alors la confiance de l'empereur, réussit à lui suggérer des soupçons contre la fidélité d'Eusèbe de Nicomédie, et le lui dépeignit comme un des partisans secrets de Licinius, son défunt rival [4]. Il lui fit considérer en outre le parti d'Arius comme le principal obstacle à la paix de l'Église, et après l'avoir ainsi préparé, il put aisément lui faire comprendre, selon un plan concerté d'avance avec Alexandre, qu'adopter un symbole qui pourrait être admis par les ariens, c'était ne rien faire pour termi-

[1] Athanase, *De decret. syn. Nic.*, p. 238. Théodoret, I, 12.

[2] Eusèbe, *Ep. ad Cæsar.* Voy. plus bas.

[3] Les ariens, dit Athanase, pensaient qu'ils pouvaient recevoir les expressions *Filius ex Deo*, puisqu'il est dit dans l'Écriture : *Omnia ex Deo.* Athanase, l. c., c. 19.

[4] Nous voyons, en effet, Constantin adresser directement ce reproche à Eusèbe, dans une lettre qu'après la clôture du concile, il écrivit aux habitants de Nicomédie. Théodoret, I, 20. Socrate, I, 9, *ad fin.*

ner la controverse, que les disputes recommenceraient immédiatement après le concile, qu'il fallait, en conséquence, non seulement ajouter au symbole la condamnation formelle des expressions caractéristiques d'Arius, mais encore insérer dans le symbole lui-même, qui devait être à l'avenir le rempart de la doctrine orthodoxe, des expressions que les ariens ne pussent absolument recevoir, un schibboleth qu'ils ne pussent prononcer. On convint du mot *consubstantiel*, contre l'emploi duquel Arius s'était élevé, et qui avait pour lui le suffrage de deux églises illustres, celles de Rome et d'Alexandrie. Constantin, persuadé par ces raisons, insista pour que dans le symbole on insérât ces expressions en parlant du Fils : consubstantiel au Père et issu de sa substance [1].

Quelque disposée que fût la majorité à déférer au désir de l'empereur, elle avait cependant des scrupules contre les expressions ci-dessus : c'étaient des termes d'école, non autorisés par l'Écriture ; d'ailleurs le terme de consubstantiel semblait représenter le Fils comme une partie qui se serait détachée de la substance du Père, et assimiler sa génération à celle des êtres mortels. De plus, ce terme, outre qu'il avait été condamné en 269 par la conférence d'Antioche, comme empreint de sabellianisme, avait surtout l'inconvénient d'étendre d'une manière excessive les rapports de ressemblance qu'ils étaient disposés à reconnaître entre le Fils et le Père. Telles furent particulièrement les objections qu'Eusèbe de Césarée éleva contre les expressions proposées, et qui l'empêchèrent d'y souscrire le jour même [2]. Il paraît, d'après son récit, que les partisans de ces termes, pressés d'en faire décréter l'insertion, donnèrent toutes les explications qu'ils jugèrent propres à lever les scrupules du parti d'Eusèbe : « En affirmant que Christ est issu de la substance du Père, nous n'entendons point, dirent-ils, que le Fils soit comme une partie détachée du Père, mais seulement qu'il est issu du Père, ce que vous admettez aussi. En appelant le Fils consubstantiel au Père, nous n'entendons point que ce soit de la même manière que les corps ou les êtres mortels, c'est-à-dire que le Fils soit né par division de substance ou par retranchement, ni qu'il y ait eu changement de la nature et de la vertu du Père. Nous n'entendons autre chose par

[1] Théodoret, I, 12, ὁμοούσιον τῷ πατρί, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

[2] « Quand ils eurent dicté cette formule, rapporte Eusèbe à son troupeau, nous ne laissâmes point passer sans examen ces expressions, nous nous fîmes donner quelques explications sur leur sens. » (Théodoret, ibid. Athanase, l. c., p. 240.)

ce mot, sinon que le Fils de Dieu n'a aucune ressemblance avec les créatures qui ont été faites par lui, mais qu'il a une parfaite ressemblance avec son Père, et qu'il n'est d'aucune autre substance ou hypostase que le Père. » En un mot, l'on donnait à entendre que ces expressions étaient uniquement dirigées contre la doctrine particulière d'Arius, et n'emportaient point entre les personnes divines un véritable rapport d'égalité, mais seulement de ressemblance, d'homogénéité, ce qui devait rassurer les partisans du subordinatianisme.

A ces explications, l'empereur ajouta les siennes, qui prouvent combien peu il entendait la question, puis ce qui était plus concluant, il y ajouta ses ordres, et l'immense majorité de l'assemblée, entraînée par son autorité, souscrivit, en partie de plein gré, en partie par amour pour la paix, dit Eusèbe, le symbole suivant, ainsi que les anathèmes qui y étaient joints. Nous mettons ce symbole en regard de celui de Césarée qui lui avait servi de canevas, en soulignant dans chacun d'eux ce qu'il renfermait de plus que l'autre.

SYMBOLE DE CÉSARÉE.

Nous croyons en un seul Dieu tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles. — Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, *Verbe* de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, *Vie de vie*, Fils unique, *premier-né de toute la création*, engendré du Père avant tous les siècles, par lequel tout a été fait, incarné pour notre salut, et qui a habité parmi les hommes, qui a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté auprès de son Père, et reviendra *dans sa gloire* juger les vivants et les morts. Nous croyons aussi en un Esprit saint.

SYMBOLE DE NICÉE.

Nous croyons en un seul Dieu tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, — Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, *engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père*, Dieu de Dieu, lumière de lumière, *vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père*, — par qui toutes choses ont été faites, *celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre*, qui *pour nous, hommes*, et pour notre salut est *descendu* du ciel, s'est incarné, a séjourné parmi les hommes, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et en viendra juger les vivants et les morts. — Et au Saint Esprit. — *Quant à ceux qui disent qu'il y avait un temps où il n'était pas, qu'il n'était pas avant d'être engendré, et que le Fils de Dieu a été fait de rien, ou qu'il est d'une autre hypostase ou essence, ou créé, ou sujet à la mobilité ou au changement, l'Église catholique les anathématise.*

On observera que, tandis que le symbole de Césarée conserve les

expressions philoniennes : *vie de vie, Logos de Dieu,* celui de Nicée les omet, et au Logos substitue le *Fils* qui correspond au titre d'*engendré*, omet le *premier-né de toute la création,* expression paulinienne, mais qui pouvait donner à entendre qu'il avait été *créé,* et qu'à la place il insiste sur les titres repoussés par les ariens, *consubstantiel au Père, engendré de la substance du Père,* et enfin frappe d'anathème tous les termes par lesquels les ariens proclamaient l'infériorité du Fils, surtout sa création du néant.

Des 318 évêques présents, il n'y en eut que dix-sept, savoir les ariens stricts, qui refusèrent leur signature à ce symbole. Ils furent considérés par l'empereur comme d'opiniâtres ennemis de la paix qu'il avait tant à cœur d'établir, et comme tels menacés du bannissement. Cette menace en réduisit immédiatement le nombre à cinq, savoir outre Arius lui-même, ses deux fidèles amis, Théonas, évêque de Marmarique, et Secundus de Ptolémaïs, en Libye, qui furent déposés ainsi que lui, et exilés en Illyrie, tandis qu'Arius le fut en Galatie. Eusèbe de Nicomédie et Théognis, évêque de Nicée, qui avaient d'abord signé le symbole, mais sans les anathèmes, et trois mois après avaient retiré leurs signatures, ou même combattu le décret, furent relégués dans la Gaule. L'empereur ordonna de plus, que les livres d'Arius fussent brûlés, et décréta la peine de mort contre quiconque oserait en conserver quelque exemplaire. Il voulut de plus que ses sectateurs fussent désormais flétris du titre de « Porphyriens, » comme partisans d'une philosophie hostile au christianisme. Pendant que le concile notifiait à l'église d'Alexandrie et aux églises voisines l'anathème qu'il venait de prononcer contre eux [1], Constantin crut devoir aussi annoncer lui-même à l'Église d'Alexandrie l'heureuse issue des délibérations, et en outre, par une circulaire adressée aux évêques et aux peuples de toutes les églises de son empire, les mesures qu'il venait de prendre contre Arius et ses adhérents [2]. Le ton de ces lettres, surtout de la dernière, contraste singulièrement avec celui des paroles conciliantes qu'il avait adressées aux deux partis. Lui qui n'avait d'abord vu dans leur débat qu'une pure dispute de mots, ne trouve maintenant point de termes assez injurieux pour flétrir ce qu'il appelle l'impiété d'Arius. Si sa première lettre avait été, à ce qu'on croit, rédigée par Eusèbe, on peut supposer que la dernière le fut par

[1] Socrate, I, 9.
[2] Ibid.

quelque fougueux partisan d'Alexandre, peut-être par Osius. Nous verrons tout à l'heure, sous de nouvelles influences, s'adoucir de nouveau le style impérial.

L'autorité d'un concile général, celle d'un décret revêtu de la signature de plus de trois cents évêques, muni de la sanction d'un souverain puissant, et accepté par presque toutes les églises, enfin l'éloignement des ecclésiastiques rebelles, tout cela semblait devoir mettre fin aux controverses sur la nature du Fils de Dieu; aussi Constantin regardait-il le concile de Nicée comme le plus beau des événements de sa vie [1], et pour y donner plus d'éclat, il voulut célébrer à ce moment même, et sans attendre son retour à Rome, les fêtes de la vingtième année de son règne. A cet effet, il fit préparer dans son palais de Nicée un grand banquet, où il admit à sa table tous les principaux prélats, tandis que les autres évêques soupèrent à des tables disposées des deux côtés de la salle. Il fit faire aussi au peuple d'abondantes distributions d'argent. L'imagination populaire, vivement frappée par ces splendeurs, en entoura le souvenir d'une foule de circonstances miraculeuses que l'Église a consacrées dans sa légende.

Mais, pour que les résultats du vote du concile fussent assurés, il eût fallu que les évêques, qui avaient condamné Arius, eussent été parfaitement d'accord sur le sens et la valeur des formules qu'ils lui avaient opposées. Or, nous savons qu'il n'en était point ainsi; l'expression de « consubstantiel, » que les amis d'Alexandre avaient réussi, à l'aide de l'empereur, à faire insérer dans le symbole, ne tarda pas à devenir une pomme de discorde entre les deux partis victorieux [2]. En effet, la majorité du concile n'avait réellement admis ce terme que par déférence pour la volonté de l'empereur, et après des explications qui les autorisaient à le recevoir dans le sens de semblable au père, quant à la substance [3]. Mais ce n'était point là le sens réel, ni habituel de ce mot. Chez les anciens docteurs chrétiens, aussi bien que chez les philosophes païens, il avait toujours servi à désigner des choses de même nature, douées des

[1] Socrate, I, 9.

[2] « Le terme de consubstantiel, dit Socrate (I, 9), froissait quelques évêques, comme il paraît par les lettres qu'ils écrivirent. La subtilité avec laquelle ils analysèrent ce terme, excita entre eux des combats semblables à ceux qu'on se livre dans la nuit, l'obscurité de la question les empêchant de voir qu'ils se déchiraient sans sujet par des injures atroces. »

[3] ὁμοούσιον, dans le sens d'ὁμοιούσιον.

mêmes propriétés essentielles; c'était ainsi qu'Athanase l'avait entendu, et qu'il l'entendait toujours, comme il le déclara lui-même, en disant que les pères de Nicée choisirent cette expression pour bien marquer que le Fils n'était pas seulement semblable au Père d'une manière générale, mais qu'il lui était parfaitement égal et réunissait les mêmes attributs essentiels tels que l'éternité et l'immutabilité.

Ainsi donc, après avoir signé de concert le symbole, les deux partis victorieux étaient loin de s'entendre sur sa portée. Les subordinatiens croyaient avoir simplement condamné l'opinion extrême d'Arius, les athanasiens croyaient de plus avoir fait triompher contre tous leur opinion particulière, et comme la lettre du symbole était pour ces derniers, les eusébiens ou semi-ariens (nous les désignerons désormais par ce titre), mécontents du résultat de ce qui s'était fait à Nicée, trop nombreux encore pour consentir au triomphe d'une minorité, sitôt qu'ils s'aperçurent qu'on les tenait pour vaincus, et qu'en signant la condamnation d'Arius, ils avaient signé la leur propre, ne songèrent plus qu'à regagner le terrain qu'ils avaient perdu, qu'à s'affranchir du joug des décrets du concile, et, de la même manière qu'ils s'étaient unis avec les consubstantialistes pour condamner Arius, lorsqu'ils virent la balance pencher trop fortement en sens opposé, ils s'unirent avec les ariens pour combattre les consubstantialistes.

3. RÉACTION ANTI-CONSUBSTANTIALISTE (330—357)

Quels que fussent néanmoins en orient le nombre et le crédit des théologiens encore attachés aux idées subordinatiennes, ils n'eussent point réussi à combattre, même pour un temps assez court, les tendances évidentes du siècle, ni à faire annuler un triomphe auquel la foule des nouveaux chrétiens avait applaudi, si le pouvoir civil lui-même, qui venait de sanctionner le décret du concile, ne se fût, pour quelque temps, rangé de leur côté. Or, cet appui leur fut moins difficile à obtenir qu'on ne pouvait le supposer d'après ce qui venait de se passer à Nicée.

Depuis que le christianisme était devenu la religion de l'empereur, et bientôt, par suite, celle de la majorité de ses sujets, depuis qu'en même temps l'autorité sacerdotale s'était accrue et que la hiérarchie ecclésiastique s'était étendue et consolidée, l'épiscopat, surtout dans les grandes villes, pouvait être regardé comme une véritable puissance dans l'État.

L'évêque, le patriarche surtout, déjà si influent par son caractère religieux, chef spirituel d'une population nombreuse, investi par l'opinion du pouvoir de lier et de délier, disposant de l'arme si redoutable de l'anathème, dispensateur des aumônes, des dignités de l'Église, revêtu enfin par la faveur des souverains eux-mêmes, de privilèges qui lui conféraient une véritable juridiction, ne fût-ce que par la sanction publique qui appuyait ses décrets, traitait déjà presque d'égal à égal avec les dépositaires de la puissance civile, et pour peu qu'il fût aimé et considéré de son troupeau, pour peu qu'à tous ces avantages il joignît les dons de l'éloquence, son ascendant bien souvent l'emportait sur le leur [1]. Nous en avons vu et nous en verrons encore de remarquables exemples. Les gouverneurs de province, les ministres d'État, les empereurs eux-mêmes voyaient donc s'élever rapidement à côté d'eux une autorité rivale, et déjà plus d'un indice leur annonçait que l'esprit d'opposition, dompté dans la sphère civile, pourrait bien, par l'organe de l'épiscopat, se faire jour dans la sphère religieuse. Il suffisait parfois d'un mot de la bouche d'un évêque ou d'un moine vénéré, pour exciter chez le peuple les mouvements les plus dangereux. C'est pour contre-balancer l'influence de cette autorité ecclésiastique dans l'État, que nous les avons vus s'attribuer à eux-mêmes des droits plus ou moins étendus dans l'administration de l'Église. Un des meilleurs emplois qu'ils pussent en faire dans ce but, un des plus sûrs moyens de neutraliser l'ascendant croissant de l'épiscopat et du sacerdoce, c'était ordinairement de favoriser dans l'Église, d'élever aux charges de la prélature de préférence au parti le plus populaire, celui dont les tendances théologiques étaient moins accréditées auprès de la foule, en même temps que moins favorables aux privilèges de l'épiscopat [2].

L'intérêt permanent qui résultait de là pour la puissance civile, cet intérêt, trop peu remarqué par les historiens, indiqué toutefois par quelques-uns d'entre eux [3], nous explique bien mieux que les motifs individuels auxquels on s'est d'ordinaire attaché, comment, depuis les

[1] Voy. ci-dessus, p. 115.

[2] On se rappelle que c'est du camp des ariens que nous avons vu s'élever, par l'organe d'Aérius, l'opposition la plus vive contre la prééminence des évêques, aussi bien que contre les prières pour les morts et contre la vertu des reliques, autant de pratiques favorables au pouvoir sacerdotal.

[3] Willemain, *Éloq. chrét.*, p. 98, et Milman, *Latine Christ.*

dernières années du règne de Constantin jusqu'au commencement de celui de Théodose, c'est-à-dire, tant qu'il fut possible au gouvernement de se mettre en travers du mouvement religieux populaire, l'opinion proscrite à Nicée, l'opinion contraire au courant du siècle, trouva fréquemment des auxiliaires à la cour et même sur le trône. Dès lors nous voyons le subordinatianisme, protégé par les souverains, suivre l'exemple que lui avait donné son rival. Au lieu de tomber noblement sous la réprobation populaire pour se relever plus tard, n'importe après combien de siècles, à la faveur d'une opinion plus éclairée, nous le voyons au IVme siècle, malheureusement pour sa dignité et quelquefois pour son honneur, accepter l'appui compromettant de la puissance civile, et se trouver (en apparence au moins) complice à son tour des intrigues et des violences que suggérait une politique intéressée, se couvrant du masque de la religion.

En ce qui regarde Constantin, en particulier, les anciens historiens ecclésiastiques attribuent à des influences plus personnelles encore, le changement de vues qui, vers l'an 330, s'opéra dans son esprit. Selon eux, sa sœur Constantia, veuve de Licinius, professait une haute considération pour Eusèbe de Césarée, et d'après les conseils de cet évêque, semblable, dit Vigile de Tapse, à Ève séduite par le serpent, s'était mise sous la direction spirituelle d'un prêtre attaché au parti d'Arius. A son lit de mort, en 327, elle recommanda ce prêtre à son illustre frère, sur l'esprit duquel elle avait toujours eu un grand crédit, et le prêtre, admis dès ce moment à la cour de Constantin, fut assez habile pour lui persuader qu'Arius, au fond bien pensant, avait été victime de basses passions et de haïssables manœuvres. Rien ne nous autorise à révoquer en doute l'ascendant de ce prêtre arien, mais nous pouvons penser que, s'il réussit auprès de Constantin, c'est qu'il le trouva déjà influencé par des raisons majeures, telles que celles que nous venons d'indiquer. D'ailleurs, en se plaçant à son point de vue favori, Constantin, qui avait sacrifié l'arianisme à l'intérêt de la paix, ayant manqué son but par ce moyen, dut essayer s'il ne l'atteindrait pas mieux par la réintégration d'Arius.

Quoi qu'il en soit de ses motifs, Constantin, à plusieurs reprises, invita Arius à se rendre auprès de lui, annonçant l'intention de le recevoir en grâce. Arius, d'abord peu empressé d'obéir à cette invitation, adressa enfin à l'empereur une profession de foi conçue en termes géné-

raux et scripturaires, accompagnée de témoignages de soumission et de protestations d'amour pour la paix. Constantin, satisfait [1], commença, en 328 ou 329, à rappeler de l'exil deux sectateurs d'Arius, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, puis Arius lui-même, aussitôt qu'il eut confessé cet article du symbole : « Jésus-Christ, Dieu de Dieu, engendré avant les siècles, » et il lui permit de reprendre ses fonctions.

Malgré l'ordre de l'empereur, plusieurs évêques, entre autres Asclépas de Gaza et Eustathe d'Antioche, refusèrent de recevoir dans leur communion un prêtre condamné pour cause d'hérésie. Athanase surtout, qui, après la mort d'Alexandre, lui avait succédé sur le trône patriarcal, et qui dès lors avait consacré au triomphe de la doctrine orthodoxe tout ce qu'il possédait de talents, d'énergie et de courage, opposa à la volonté de l'empereur le refus le plus positif. Constantin, pour le moment, ne crut pas à propos d'insister; mais jugeant tout à son point de vue habituel, il vit dans Athanase ce qu'il avait vu précédemment dans Arius, un opiniâtre ennemi de la paix. Les semi-ariens en profitèrent pour prendre leur revanche de l'échec qu'ils estimaient avoir subi à Nicée. C'était déjà un gain pour eux d'avoir fait absoudre Arius, car si Arius était réputé orthodoxe, à plus forte raison eux-mêmes l'étaient-ils. Mais il leur fallait davantage, il leur fallait la disgrâce de l'apôtre du consubstantialisme. Ils lancèrent contre lui diverses accusations : celle d'avoir usé de violences contre les mélétiens d'Égypte et d'avoir trempé dans un complot contre l'empereur. Sommé en 335 de comparaître devant un concile présidé par Eusèbe de Césarée, Athanase récusa ce tribunal, mais comparut à la tête de 25 évêques égyptiens devant un nouveau concile assemblé à Tyr. Là, convaincu, lui et les siens, de s'être livré à quelques actes de violence, il quitta secrètement cette ville où, jugé par contumace, il fut déclaré déchu du patriarcat. Aussitôt il se rend à Constantinople, paraît inopinément devant l'empereur, et plaide sa cause avec tant d'éloquence que celui-ci somme les pères de Tyr de venir soutenir devant lui leurs accusations. Ils jugent alors à propos d'en produire une autre, plus propre, d'après ce que nous avons déjà vu, à faire impression sur l'empereur, celle de s'être vanté qu'il dépendait de lui d'affamer Constantinople, en retenant

[1] Socrate, I, 25-26. Sozomène, II, 27.

la flotte qui, tous les six mois, partait d'Alexandrie pour l'approvisionner de grains [1]. C'était prendre Constantin par son endroit le plus sensible. Il y avait quelques années seulement que, pour presser la construction de sa nouvelle capitale, il avait alloué, pour chaque maison qui s'y bâtissait, une ration journalière de blé, levée, comme l'annone de Rome, sur les contributions de l'Égypte. Alexandrie voyait d'un œil jaloux les convois qui sortaient de son port pour alimenter d'autres villes; plus d'une fois des séditions y avaient éclaté à cette occasion, et le philosophe néo-platonicien Sopater, accusé d'avoir, par ses sortilèges, arrêté les vaisseaux chargés de grains, avait été, par l'ordre de Constantin, puni de mort. Les suggestions d'un patriarche pouvaient avoir plus d'influence encore que celles d'un philosophe. Sans vérifier si Athanase avait réellement tenu le propos qu'on lui prêtait, ni si ce propos avait été suivi de quelque effet, Constantin le relégua à Trèves, où il fut reçu aux acclamations du peuple de cette ville (an 336).

Rien ne s'opposait désormais au rétablissement d'Arius. Constantin, voulant néanmoins s'assurer encore mieux de ses sentiments, le manda à Constantinople et exigea de lui une nouvelle profession de sa foi, confirmée par serment. Arius présenta une déclaration semblable à la première et prêta le serment qui lui était demandé.

Ses adversaires lui imputèrent à cette occasion un indigne subterfuge. Ils prétendirent qu'après avoir écrit sous les yeux de l'empereur le symbole de Nicée, il tenait caché sous son bras sa propre profession de foi, écrite de sa main, et aurait juré croire ce qu'il avait écrit. Mais Socrate, qui rapporte ce trait, ajoute qu'il ne le connaît que par ouï-dire [2] et les historiens impartiaux n'hésitent pas à le rejeter comme tout à fait contraire au caractère et aux antécédents d'Arius [3]. En tout cas l'empereur, satisfait, ordonna sa réintégration immédiate (336). Ce fut un samedi qu'il donna cet ordre. Il y avait ce jour-là office religieux à Constantinople. Le patriarche, ne sachant comment accorder son respect pour l'empereur avec sa conscience orthodoxe, se prosterna plein d'angoisse devant l'autel, suppliant Dieu (c'est Athanase lui-même qui le raconte), ou de le retirer du monde, ou d'en ôter Arius [4]. Or, Arius

[1] Théodoret, I, 31.
[2] Socrate, I, 28.
[3] Neander, *Kirchengesch.*, II, 820-821, note. De Broglie, l. c.
[4] ἆρον Ἄρειον. Théodoret, I, 14.

mourut subitement le soir même, ou, selon d'autres, le lendemain, saisi de vives douleurs d'entrailles, au moment où il se rendait du palais à l'église des Saints-Apôtres, escorté de ses amis et de ses clients. Plusieurs versions circulèrent sur les causes et les circonstances de cette mort, qui semble avoir eu tous les caractères d'une attaque de choléra. Les ariens accusèrent leurs adversaires d'avoir eu recours à des artifices magiques, ce qui n'excluait pas l'idée de poison. Les orthodoxes y virent, les uns l'effet de la joie immodérée d'Arius, d'autres celui de ses remords, tous, y ajoutant des circonstances humiliantes pour sa mémoire [1], y virent un châtiment de son impiété, un signe miraculeux de la colère céleste [2]. Athanase surtout triompha de cet événement, qui fut suivi, dit-il, de la conversion de plusieurs hérétiques [3]. Le patriarche assembla les fidèles de Constantinople pour rendre à Dieu de solennelles actions de grâces, et Constantin lui-même, à ce qu'on assure, frappé de ce trépas providentiel, aurait peut-être rappelé Athanase, s'il ne fût mort lui-même un an après, le 22 mai 337.

La mort d'Arius ne mit point fin aux discussions que sa doctrine avait soulevées ; elle n'eut d'autre résultat que de reléguer sur l'arrière-plan, durant quelques années, la cause de l'arianisme proprement dit, tandis que la question se débattit entre les semi-ariens et les orthodoxes. — La mort de Constantin eut plus d'influence sur la marche de ces débats, à cause de la division qui régnait entre ses fils sur la question controversée.

Ce monarque, ainsi qu'on devait l'attendre d'un prince qui avait passé sa vie dans les camps, était peu versé dans les questions de dogme, et ne se dirigeait guère en pareils sujets que par des considérations d'ordre public. De là ses vacillations entre les partis religieux qui se trouvaient aux prises. Ses fils, élevés au milieu de ces luttes théologiques, y prirent une part plus directe ; mais enrôlés sous des drapeaux différents, Constantin II et Constant, qui se partagèrent le gouvernement de l'occident, avaient embrassé la doctrine consubstantialiste, qui s'y trouvait dominante ; Constance, au contraire, qui eut l'orient en

[1] Socrate les affirme (I, 38), tandis que Théodoret (I, 14) ne les mentionne que dubitativement.

[2] Alexandre, *in Theod.*, ibid.

[3] Athanase, Ep. I, *ad Serap. Ep. ad episcop. ægypt. et Libyc.*

partage, était semi-arien, comme la plupart des docteurs d'orient. Pour expliquer son attachement à ce parti, les historiens ajoutent que le même prêtre, arien ou semi-arien, que nous avons vu en faveur auprès de Constantin, obtint aussi les bonnes grâces de Constance, à qui il avait été chargé de remettre le testament de son père, et que, profitant de ses entrées à la cour, il trouva moyen d'intéresser à la cause semi-arienne les gens du palais, l'impératrice et jusqu'à l'empereur lui-même qui, si nous en croyons Athanase [1], ne voyait que par les yeux de ses eunuques et de ses chambellans. Mais nous pouvons croire aussi que le même motif que nous avons vu agir sur Constantin agit également à la cour de Constance, et que ce prince fut heureux de trouver dans le parti religieux, auquel il s'alliait, un moyen d'écarter ceux des prélats dont la popularité lui donnait de l'ombrage.

Dans l'empire, ainsi divisé entre le parti d'Eusèbe et celui d'Athanase, chacun des deux ayant un souverain pour appui, le démêlé conserva toute sa violence, et, comme Constance surpassait de beaucoup ses frères en puissance et en habileté, et qu'il survécut assez longtemps à l'un et à l'autre, la réaction anti-consubstantialiste, déclarée à la fin du règne de Constantin, se poursuivit avec plus de vigueur sous celui de Constance, et prit Athanase, son plus irréconciliable adversaire, pour le principal point de mire de ses attaques.

Rappelé en 338 dans son diocèse par Constantin II [2] et reçu avec enthousiasme par le peuple d'Alexandrie, Athanase fut bientôt accusé auprès de Constance d'y avoir excité des séditions et forcé une foule d'habitants à s'exiler. La mort de Constantin II, qui succomba en 340 dans sa lutte avec Constant, le priva de son protecteur. L'année suivante, les mêmes évêques qui l'avaient déposé dans le concile de Tyr, s'assemblèrent à Antioche sous la présidence d'Eusèbe de Nicomédie, naguère promu à l'évêché de Constantinople à la place de Paul. Dans ce concile, ils confirmèrent l'arrêt de celui de Tyr, sous prétexte qu'Athanase n'avait point été légalement réintégré par l'autorité ecclésiastique. Ils le destituèrent en conséquence, et mirent en sa place, d'abord un prêtre nommé Pistos, qui ne put s'y maintenir, puis Grégoire de Cappadoce, homme, dit-on, d'un caractère violent et cruel qui, pour pré-

[1] *Hist. arian. ad Monachos*, c. 37.

[2] Voy. la lettre de cet empereur à l'Église d'Alexandrie. Théodoret, II, 2.

venir la résistance du peuple d'Alexandrie, fut installé sur son siège au nom de l'empereur et escorté d'une troupe de soldats. Ses partisans, si nous en croyons Socrate[1], eurent soin de renouveler contre Athanase leurs accusations au sujet de l'annone; mais, cette fois, ce fut Alexandrie elle-même, qu'ils l'accusèrent d'avoir voulu affamer, en vendant à son profit particulier le blé destiné à l'alimentation de la ville. Cette accusation, aussi peu prouvée que la précédente, paraît néanmoins avoir été accueillie par Constance, qui menaça de mort Athanase, et le contraignit ainsi à s'exiler.

Athanase se cacha d'abord dans un lieu voisin d'Alexandrie, d'où il adressa à tous les évêques un récit des persécutions dirigées contre son église et contre lui-même[2]. Puis il se rendit à Rome à l'invitation du pape Jules Ier, qui, vers la fin de l'an 342, le fit réintégrer par un concile romain, ainsi que Paul, déposé du siège de Constantinople, alléguant que ces deux évêques, en ayant appelé au siège de Rome, et leurs ennemis ayant refusé d'y comparaître pour prouver la justice de leurs arrêts, ces arrêts étaient nuls par cela même.

Après le départ d'Athanase, les agents de l'empereur poursuivirent à Alexandrie pendant six ans, au nom de l'évêque semi-arien, le cours de leurs violences. La capitale de l'orient fut le théâtre de scènes plus déplorables encore. Constance apprenant que Paul, son ancien patriarche, réintégré par le pape Jules, était revenu prendre possession de son siège, après la mort d'Eusèbe de Nicomédie, le condamna à l'exil et fit installer à sa place le semi-arien Macédonius. Ce ne fut pas sans difficulté : Hermogène, maître de la cavalerie, qui, le premier, avait été chargé de l'exécution de cet ordre, fut massacré et son palais réduit en cendres par la populace furieuse qui s'opposait au départ de son évêque[3]. Le préfet crut devoir user de stratagème. Il fit demander à Paul une entrevue amicale dans des bains qui communiquaient avec la mer et de là le fit embarquer secrètement pour l'exil. Puis, tout à coup, il sortit lui-même du palais sur un char élevé et environné de gardes, ayant à côté de lui le nouveau patriarche Macédonius. Il s'avançait vers la cathédrale pour l'y installer ; mais comme le peuple lui barrait le passage, les gardes, soit par ordre du préfet, soit de leur propre mou-

[1] *Hist. ecclés.*, II, 17.

[2] Athanase, *Opp.*, I, 110. *Encycl. ad episc.*

[3] Théodoret, II, 5.

vement, tirèrent leurs épées et frappèrent tout ce qui se trouvait autour d'eux. On dit que 3150 personnes périrent à Constantinople dans cette émeute[1]. Quant à Paul, les historiens assurent qu'il fut plus tard étranglé à Cucuse, lieu de son exil, par l'ordre du préfet du prétoire[2].

Cependant, les évêques orientaux semi-ariens s'aperçurent que la déposition de Paul et d'Athanase, prononcée à Antioche et poursuivie avec une si aveugle fureur, donnait prise aux orthodoxes, qui les accusaient de servir la cause de l'arianisme. Ils sentirent le besoin de se justifier à cet égard. Ce fut l'objet d'une formule de foi qu'ils rédigèrent en 341 dans leurs assemblées à Antioche et adressèrent aux prélats des principales villes, surtout à ceux d'occident. Ils s'appuient, dès le début, sur leur supériorité hiérarchique : « Comment nous, évêques, pourrions-nous consentir à devenir les sectateurs d'un prêtre ? Jamais nous n'avons été disciples d'Arius, » et en preuve ils donnent un exposé de leur foi qu'ils déclarent conforme à celle des anciens pères. Cette profession ne leur paraissant pas assez explicite, ils en rédigent bientôt après une seconde où, sans nommer Arius, ils rejettent expressément ses sentiments sur le titre de créature et le commencement d'existence qu'il attribuait au Fils, mais se prononcent également contre ceux qui niaient que sa substance fût *semblable* à celle du Père[3]. Plus tard encore, en 345, dans un autre concile d'Antioche, ils adressent à l'empereur orthodoxe Constant et aux évêques d'Italie deux autres formules conçues dans le même sens, mais où ils cherchent à faire ressortir plus fortement encore la ressemblance de substance entre le Fils et le Père, sans aller cependant jusqu'à la consubstantialité[4]. Une de ces formules était, disent-ils, celle qu'avait professée le martyr Lucien. La quatrième était d'une excessive longueur[5].

[1] Socrate, II, 16. Les païens, en représailles des persécutions qu'ils étaient appelés à souffrir, se faisaient volontiers les exécuteurs de celles que les chrétiens s'infligeaient les uns aux autres. C'est donc à tort que quelques historiens ont vu dans les scènes que nous venons de rapporter la preuve d'une alliance des ariens avec les païens contre les orthodoxes. L'évêque arien Georges, qui avait sévi contre les temples et les sacrifices, fut lui aussi massacré par les païens.

[2] Théodorét, II, 57.

[3] ἑτεροούσια.

[4] Ils professent, disent-ils, l'ὁμοιούσια et non l'ὁμοιούσια, ce qui fit dire à quelques-uns avec plus d'esprit que de vérité qu'un *iota* de plus ou de moins était le sujet de tout le débat.

[5] Voyez ces formules dans Socrate, II, 18-19.

C'est donc dans ces conciles d'Antioche que fut expressément formulé le semi-arianisme dont les sectateurs furent aussi appelés « Homœousiens, » ou « Eusébiens, » d'Eusèbe de Nicomédie, dont ils professaient la doctrine[1].

Mais quelle que fût l'insistance des pères d'Antioche pour se disculper de l'accusation d'arianisme, et faire approuver leur doctrine en occident, les docteurs occidentaux, dirigés par Athanase, dont le crédit depuis ses deux exils, avait redoublé auprès d'eux, persistèrent, à son exemple, à ne voir dans les eusébiens que des ariens déguisés, et ce fut, d'après ses conseils et de concert avec l'empereur Constant, qu'ils renvoyèrent itérativement les délégués du concile venus pour négocier un rapprochement. On déclara qu'on ne savait pas le grec, qu'on s'en tenait au décret de Nicée, renonçant à toutes recherches ultérieures sur des questions qui y avaient été formellement résolues.

Les négociations ayant donc échoué, et l'empire étant menacé d'une scission religieuse, qui pouvait en entraîner une en politique, les deux empereurs, à la sollicitation d'une conférence tenue à Milan, résolurent de convoquer de concert un concile général destiné à rétablir la paix théologique entre l'orient et l'occident. Ce concile fut convoqué en 347 à Sardique en Illyrie. Les évêques d'occident s'y réunirent au nombre de plus de 300, ou de 250 selon Théodoret[2], ceux d'orient au contraire ne s'y rendirent qu'au nombre de 60, soit à cause de la distance, soit parce qu'ils se souciaient peu de l'union projetée qui menaçait de se tourner contre eux. Ils déclarèrent ne vouloir prendre aucune part aux délibérations du concile, si Athanase et Paul, déposés par eux, n'en étaient exclus. Cette condition ayant été rejetée, ils quittèrent aussitôt Sardique, allèrent se réunir à Philippopolis, en Thrace, où ils confirmèrent leur sentence de déposition contre Athanase et l'étendirent au pape Jules.

De leur côté, les occidentaux rétablirent sur leurs sièges Athanase et les autres évêques destitués, confirmèrent le décret de Nicée, et excommunièrent les évêques du parti opposé[3]. C'est alors que fut rédigé ce fameux décret de Sardique qui attribuait aux pontifes romains le

[1] Voy. Münscher, *Dogmen-Gesch.*, III, 437. Baumgarten-Crusius, I, 144, etc.

[2] Théodoret, II, 8. Selon Athanase, 170 en tout, dont 76 ou 80 auraient été antinicéens.

[3] Théodoret, II, 7-8.

droit de revision sur les sentences prononcées par les autres églises. Les deux assemblées s'accablèrent réciproquement d'anathèmes, en sorte que ce concile, qui avait eu pour but de pacifier les deux portions de l'empire, ne fit que rendre leur dissentiment plus profond. « L'orient, dit Socrate, se sépara de l'occident ; le mont de Suques entre l'Illyrie et la Thrace, fut la ligne de démarcation où s'arrêtait la communion de l'Église catholique. »

Il fallut donc s'y prendre autrement pour le rapprochement désiré. Constance, étant alors en guerre avec la Perse, et malheureux dans cette guerre, son frère Constant jugea le moment favorable pour lui parler en maître et le presser de rappeler Athanase, le menaçant, en cas de refus, de ramener lui-même de force le patriarche dans son diocèse. Grégoire de Cappadoce, qui l'avait remplacé, s'était rendu tellement odieux par les actes tyranniques commis en son nom, que le peuple d'Alexandrie, après l'avoir banni, avait fini par le massacrer[1] (349). Dans de telles conjonctures Constance, pour le moment intéressé à la paix, crut devoir suspendre ses poursuites. Il rappela de leur exil la plupart des évêques déposés et, comme Athanase n'osait se fier à sa clémence, il lui écrivit les lettres les plus pressantes et les plus affectueuses, pour qu'il vînt reprendre son poste[2]. Le prélat céda à ses instances, et après une entrevue à Constantinople avec l'empereur qui le reçut avec une apparente cordialité, il revint en Égypte, rentra en 349 à Alexandrie au milieu des démonstrations du plus vif enthousiasme[3], mais il ne devait pas jouir longtemps de ce changement de fortune. En effet l'année même qui suivit son rappel (en 350), Constant son protecteur succomba sous les coups de Magnence, usurpateur de l'empire d'occident. Constance, devenu bientôt seul maître de l'empire, put librement s'abandonner à sa partialité pour le semi-arianisme et, par de nouvelles rigueurs contre ses adversaires, résolut de le faire triompher dans tous ses états. Il permit à Macédonius, rétabli sur le siège de Constantinople, de chasser les consubstantialistes, non seulement des églises, mais des villes mêmes et de les contraindre par des tourments à abjurer leur foi ; il fit emprisonner Lucius, évêque d'Andrinople, qui mourut dans les chaînes, et enfin tourna toute sa fureur contre Athanase auquel, malgré

[1] Théodoret, II, 4.
[2] Socrate, II, 23. Athanase, *Hist. arian.*, c. 21.
[3] Athanase, ibid., c. 25.

ses beaux semblants d'amitié, il n'avait jamais sincèrement pardonné. Athanase, il est vrai, avait fourni par quelques imprudences commises depuis son retour des prétextes spécieux à ses adversaires. On lui reprocha les ordinations qu'il s'était permises hors de son diocèse [1]. On l'accusa encore d'autres délits moins prouvés, comme d'avoir cherché à semer la division entre Constance et son frère [2]. On le rendit responsable du meurtre de prêtres ariens massacrés par le peuple d'Alexandrie à l'occasion de son retour. Enfin, l'on rendit aussi sa foi suspecte par ses liaisons avec deux évêques qui furent convaincus de penchant au sabellianisme.

Bien qu'Athanase eût constamment protesté contre toute accusation de ce genre, le sabellianisme n'en était pas moins, comme l'ont reconnu Grégoire de Nazianze et Chrysostome eux-mêmes, un écueil vers lequel on était facilement entraîné en combattant les ariens. C'était en effet celui contre lequel avait donné l'un des amis d'Athanase, Marcel, évêque d'Ancyre en Galatie. En réfutant l'arien Asterius, et s'efforçant de faire disparaître toute trace d'inégalité entre le fils et le père, Marcel était allé jusqu'à nier entre eux toute distinction. Le Verbe de Dieu, selon lui, n'était autre que la sagesse de Dieu, qui, unie à Jésus dans le sein de Marie, et devenue la force active de Dieu, devait rentrer dans son sein après le jugement final. Son disciple Photin avait enseigné bientôt une doctrine à peu près semblable. Tous deux furent déposés en 351 par le concile semi-arien de Sirmium [3] et anathématisés par une nouvelle formule de foi rédigée dans le sens de celles d'Antioche; mais ce n'était là qu'un premier pas pour arriver à la condamnation d'Athanase lui-même, qui n'avait jamais voulu exprimer aucun blâme contre Marcel, et dont certains passages répandus dans ses discours avaient prêté au même reproche [4].

Au moyen de tous ces griefs contre Athanase et sa doctrine, on était à peu près sûr d'obtenir sa condamnation en orient; l'obtenir en occident était plus difficile. Toutefois la défaite des deux usurpateurs Magnence et Vétranion (353) ayant mis ces contrées sous l'absolue domination de Constance, on affirma aux évêques occidentaux

[1] Socrate, II, 26.
[2] Théodoret, II, 13. Voy. Mansi, *Conc.*, t. II, p. 1280.
[3] Socrate, II, 29-30.
[4] Athanase, *Orat.* III, c. 15. Mœhler, *Athanase*, III, 224-228.

devenus ses sujets, qu'on n'en voulait point à la doctrine, mais seulement à la personne d'Athanase, qui s'était rendu coupable envers l'empereur ; on leur représenta le pouvoir illimité de ce dernier, le danger qu'il y aurait à paraître ligué contre lui avec un rebelle. On parvint ainsi dans le concile d'Arles en 353, puis dans celui de Milan en 355[1], à extorquer un grand nombre de signatures, en sorte que la déchéance d'Athanase fut prononcée par ces deux conciles. Aussitôt cette sentence fut envoyée à tous les évêques[2] avec l'ordre de la signer ou de partir pour l'exil, et les préfets furent rendus responsables de la désobéissance des évêques[3].

Il y eut néanmoins en occident des prélats que toutes ces menaces ne purent ébranler[4] : Paulin de Trèves, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil, Denys de Milan, Hilaire de Poitiers, refusèrent avec fermeté de souscrire à la condamnation d'Athanase. Lucifer alla, dans son zèle fougueux, jusqu'à traiter l'empereur d'antechrist et de ministre de Satan ; Libérius, évêque de Rome, et Osius, évêque de Cordoue, dont Constance avait surtout désiré la signature, la refusèrent également, et ne se laissèrent gagner, au moins pour le moment, ni par promesses, ni par menaces : « Nous sommes chrétiens, répondit Libérius; ne fais pas de nous des ennemis de Christ. » Ces deux prélats furent, comme les précédents, envoyés en exil. A Rome, on remplaça Libérius par le diacre Félix qui était orthodoxe; mais comme il frayait avec les ariens, les orthodoxes refusèrent de le reconnaître. Des femmes de distinction profitèrent d'un voyage de Constance à Rome, pour solliciter le rappel de Libérius. Constance y consentit, sans préjudice néanmoins pour Félix ; mais dès que sa lettre fut lue dans le cirque, elle fut reçue par des huées. Le peuple s'écria : Un seul Dieu, un seul Christ, un seul évêque! Félix dut s'évader, et ce que ne dit pas Socrate, mais ce que nous savons d'ailleurs, ses partisans furent impitoyablement massacrés; sur quoi Libérius fut renvoyé en exil. Mais Constance n'avait pas attendu jusque-là pour procéder à l'exécution de la sentence contre Athanase, malgré les assurances réitérées qu'il lui avait données de ses dispositions pacifiques; tout à coup, dans la nuit du 9 février 356, pendant que le

[1] Théodoret, II, 15.
[2] Athanase, *Hist. arian.*, c. 31.
[3] Athanase, ibid., c. 34.
[4] Athanase, ibid., c. 35-46. Théodoret, II, 18.

peuple était assemblé pour l'office religieux [1], le général Syrianus entra dans l'église, suivi d'une foule de gens armés qui s'y livrèrent à leur brutalité habituelle. Athanase conservant toute sa présence d'esprit, tranquille sur son siège épiscopal, ordonna au diacre de poursuivre la lecture du psaume 136, auquel le troupeau répondait en chœur à chaque verset : « Et ta bonté demeure éternellement. » Cependant, les soldats s'approchant toujours davantage du sanctuaire, Athanase, que son clergé suppliait de sauver sa vie, fit d'abord sortir la plus grande partie du peuple, s'échappa parmi la foule, quitta la ville, s'enfuit jusqu'à Axuma, en Éthiopie, toujours poursuivi et menacé de mort [2], et finit par se retirer chez les moines d'Égypte, tandis que l'élu de l'empereur, Georges de Cappadoce, digne successeur de Grégoire, s'empara de la chaire épiscopale à l'aide de ces mêmes soldats qui poursuivirent à Alexandrie le cours de leurs violences [3].

On juge assez de quelles invectives Athanase accompagne le récit de ces faits, avec quelle virulence il s'exprime sur l'audacieuse intrusion de l'empereur et de ses eunuques dans les affaires de l'Église, et sur les actes despotiques et barbares dont il appuyait ses décisions. Lorsqu'on se rappelle tout ce qu'Athanase avait souffert de sa part, on ne trouve rien que de naturel dans son éloquente philippique. Mais Athanase a le tort d'imputer au parti anti-consubstantialiste tout entier des actes qui n'étaient dus le plus souvent qu'au despotisme impérial et plus souvent encore à la violence d'agents subalternes, parfaitement étrangers aux passions théologiques, et qui ne faisaient qu'exécuter avec une aveugle cruauté les volontés de l'empereur. Athanase oublie encore les émeutes populaires et souvent sanglantes qui provoquaient de la part de l'autorité ces moyens de répression. Mais il oublie surtout de quel côté étaient partis dans la controverse arienne, non seulement les premiers anathèmes, les premières destitutions, mais les premiers recours à l'autorité impériale, les premiers appels au bras séculier. Après avoir trouvé bon que Constantin intervînt dans le jugement de la question théologique, qu'il exigeât la condamnation d'Arius, l'exilât lui et ses amis, décrétât la peine de mort contre les détenteurs de ses livres, Athanase était mal fondé à protester, quand plus tard de semblables

[1] Théodoret, II, 13.
[2] Ibid., 14.
[3] Voy. Athanase, *Hist. arian.*, 55-58. Théodoret, II, 28.

mesures se tournèrent contre sa cause, et à reprocher à l'hérésie victorieuse de suivre l'exemple qu'il lui avait donné.

En tout cas, la déposition d'Athanase fut le signal de la défaite des consubstantialistes; partout les évêques orthodoxes furent remplacés par des hommes dévoués au parti vainqueur, et, comme le disent avec horreur les historiens catholiques, le monde s'étonna de se trouver arien (357).

Mais ce triomphe remporté à l'aide d'un pouvoir étranger sur une cause éminemment populaire et en pleine conformité avec l'esprit du temps, ne pouvait être durable. Il le fut d'autant moins que les deux partis qui s'étaient unis pour l'obtenir, se divisèrent après la victoire, par les efforts qu'ils firent à l'envi pour s'en assurer exclusivement les fruits. Ici donc commence une nouvelle phase de la réaction anticonsubstantialiste, qu'on peut faire remonter au troisième exil d'Athanase, en 357, et au second concile de Sirmium.

4. LUTTE DE L'ARIANISME ET DU SEMI-ARIANISME

Pendant les vingt premières années du règne de Constance, les ariens, quoique ligués de fait avec les semi-ariens, ne s'étaient guère mis en avant dans la controverse. Sentant le besoin d'être appuyés par un parti plus puissant que le leur, ils avaient consenti à s'effacer pour ne pas faire tort à la cause commune, et dans les symboles d'Antioche (341-345), les semi-ariens s'étaient positivement séparés d'eux. Maintenant que le parti nicéen se trouve proscrit, les ariens veulent avoir leur part des avantages de la victoire. Depuis longtemps, il est vrai, ils avaient perdu leur premier chef, mais ils venaient d'en trouver de nouveaux qui, enhardis par la défaite du parti extrême, osèrent présenter la doctrine arienne sous une forme plus conséquente et plus tranchée que ne l'avait fait Arius lui-même. Ces deux nouveaux chefs étaient Aëtius, diacre d'Antioche, et Eunomius, qui devint plus tard évêque de Cyzique.

Aëtius, natif de Célésyrie, s'était dès sa première jeunesse distingué dans la philosophie et la dialectique; puis il avait étudié les Écritures, sous la direction de disciples de Lucien. Venu ensuite à Antioche, il y fut bientôt nommé diacre par l'évêque arien Léontius[1], et plus

[1] Théodoret, II, 24. Philostorgius, III, 15.

tard à Alexandrie, puis à Constantinople. Se fiant, dit Socrate [1], à quelque connaissance qu'il avait des catégories d'Aristote, il commença à disputer et surprit beaucoup de personnes par la hardiesse de ses opinions. Les raisonnements subtils, à l'aide desquels il les soutenait, l'avaient fait surnommer « l'athée » par ceux qui redoutaient l'effet de sa dialectique. Plus habile néanmoins pour embarrasser ses adversaires que pour donner de l'attrait à ses propres sentiments, il fut heureux de trouver dans Eunomius, son secrétaire, un homme capable, par son caractère et ses talents, de leur donner plus de relief.

Eunomius, natif d'un bourg voisin de Césarée, en Cappadoce, nous est déjà connu comme un adversaire décidé du culte des saints et des reliques ; comme il soutenait qu'à cet égard l'Église avait dévié du pur christianisme pour se rapprocher des idées païennes, il considérait aussi comme une concession au paganisme la doctrine qui avait triomphé à Nicée, et manifestait le désir de ramener l'Église à l'ancienne simplicité de la foi, touchant le Fils de Dieu. Son point de vue était ainsi bien plus rigoureusement monothéiste que celui d'Arius. Tout en attribuant comme lui, au Fils, les honneurs de l'adoration (*προσκύνησις*), il s'efforçait de le distinguer plus complètement de la personne du Père, en n'admettant entre eux qu'une simple union de volonté. Sozomène [2] affirme qu'Eunomius ne baptisait qu'au nom de Christ, et Socrate, qu'au nom de la mort de Christ, et qu'il rebaptisait ceux qui avaient reçu le baptême au nom de la trinité. En tout cas, le consubstantialisme trouva en lui un ennemi des plus redoutables. Étranger à tout esprit d'intrigue, à tout intérêt mondain, il était exclusivement occupé de la recherche de la vérité, et de la défense des sentiments qu'il croyait lui être conformes. Prétendre que le Fils existait avant d'être engendré, était à ses yeux tout à la fois absurde et blasphématoire [3]. Arius lui-même s'était trompé, disait-il, en faisant reposer son monothéisme sur d'autres bases que les simples récits des synoptiques, en lui appliquant les formules métaphysiques des platoniciens sur le Logos créateur, au lieu de se borner à citer le jugement que Jésus avait porté sur lui-même. Il fit en particulier servir son talent de dialectique à battre en brèche le principal rempart des consubstantialistes.

Toutes les fois qu'on poussait ces derniers sur l'incohérence et les

[1] Socrate, II, 35.
[2] Sozomène, VI, 26.
[3] *Apolog.* Voy. Fabricius, *Biblioth. græc.*, VIII, 270.

contradictions inhérentes à leur système [1], qu'on leur montrait, par exemple, que le Fils ne pouvait être vraiment et éternellement Dieu, si, comme ils le reconnaissaient eux-mêmes, il était engendré et, comme homme sujet au changement, dépourvu, en un mot, de quelques-uns des attributs essentiels de la divinité, ils se retranchaient à l'instant dans « l'incompréhensibilité de la nature divine, » disant qu'il est impossible à l'homme de connaître les attributs qui appartiennent ou non à l'essence de Dieu et, par conséquent, la nature de l'union de l'humain et du divin en Christ. Telle était la thèse des deux Grégoire, de Basile, de Chrysostome dans leurs nombreux traités et sermons sur ce sujet. Ce fut dans ce retranchement, jusque-là trop respecté par les ariens, qu'Eunomius combattit les orthodoxes. Il soutint que, si l'entendement de plusieurs est obscurci par le péché, il n'en est pas ainsi pour tous les hommes, qu'en supposant que la connaissance de Dieu nous soit refusée par la nature, elle nous a été donnée par la révélation ; que l'homme peut, tout au moins, tirer les conséquences logiques des notions que l'Écriture nous donne, reconnaître la contradiction qui se trouve entre telles ou telles idées ; que la différence entre ce qui est engendré et ce qui ne l'est pas forme une notion parfaitement adéquate, au moyen de laquelle nous pouvons arriver à l'idée de Dieu, et en séparer ce qui n'est pas elle ; qu'enfin, c'est à cette connaissance que l'homme est appelé sur la terre, et que le mystère de piété ne consiste pas dans les termes plus ou moins respectueux, dont la dévotion se plaît à se servir, mais dans la netteté scrupuleuse des dogmes [2].

Quant aux semi-ariens, Eunomius les combattait également, déclarant que leur *homœousion* qu'ils opposaient à l'*homoousion* des orthodoxes n'était qu'une vaine échappatoire, que la ressemblance du Fils de Dieu consistait, non dans une ressemblance de nature ou d'essence, mais dans son obéissance parfaite, dans la conformité de ses sentiments avec la volonté de son Père. Les semi-ariens accusèrent Eunomius de nier entre eux toute ressemblance, et flétrirent ses partisans sous le titre « d'anoméens. » C'est sous ce nom, ainsi que sous ceux « d'Aëtiens ou d'Eunomiens », que l'empereur Constance les persécuta comme coupables de blasphème et fit brûler leurs écrits [3].

[1] Socrate, IV, 7.

[2] οὐ τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων...... τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. (Grégoire de Nysse, *adv. Eunom.*, XI.)

[3] Philostorgius, XI, 5. *Cod. Théod.*, XVI, 24. Mansi, t. III, p. 645.

L'église d'Antioche, fidèle à ses traditions, fut le quartier général de ce nouveau parti anticonsubstantialiste qui était né dans son sein [1]. Il trouva un appui dans Eudoxius, évêque de cette ville, plus tard de Constantinople, et dans Acacius, évêque de Césarée [2]. L'arianisme se manifestant ainsi de nouveau, sous des formes plus nettes et plus hardies, les évêques d'orient semi-ariens donnèrent aussi, pour lui résister, une forme plus décidée à leur système. Ils eurent pour principaux défenseurs Georges, évêque de Laodicée, et Basile, évêque d'Ancyre, et pour appui l'empereur Constance qui s'en tenait toujours au semi-arianisme. Ce sont ces deux partis désormais bien tranchés que nous allons voir aux prises pendant la fin de son règne.

Aëtius et Eunomius, par la droiture même de leur caractère et la sincérité avec laquelle ils exposaient leurs sentiments, n'eussent eu aucune chance de succès dans la lutte, s'il ne se fût trouvé à Constantinople, pour les soutenir, deux hommes du caractère le plus opposé au leur. C'étaient Ursace, évêque de Singidunum en Mœsie, et Valens, évêque de Mursa en Pannonie. Après avoir été attachés au parti arien, et avoir intrigué contre Athanase, ils s'étaient déclarés catholiques aussitôt que celui-ci avait paru sur le point de reprendre le dessus, puis, après son premier échec, avaient de nouveau déserté sa cause. Maintenant, pour faire triompher la minorité eunomienne, ils eurent recours à un expédient précisément inverse de celui par lequel la minorité athanasienne avait triomphé à Nicée. Celle-ci avait persuadé à Constantin qu'il n'y aurait point de termes aux disputes si l'on n'insérait dans le symbole les mots de consubstantiel, issu de la substance du Père. Ursace et Valens persuadèrent à Constance, que tous les différents qui avaient troublé l'Église provenaient de ce mot de substance, terme métaphysique qu'il fallait proscrire, si l'on voulait retrouver la paix, en se bornant à déclarer le Fils « semblable au Père. »

Constance ne se douta point du but secret de cet avis, et, persuadé que les eunomiens n'admettaient aucune ressemblance quelconque entre le Père et le Fils, entra dans les vues d'Ursace et assembla, en 357, un concile à Sirmium, où fut proscrit, comme inintelligible pour le peuple,

[1] Théodoret, II, 24.
[2] Ibid., 26.

le mot de substance[1]. Le symbole, ainsi remanié, reçut le titre de seconde formule de Sirmium[2].

Pour donner plus de poids encore à cette formule, on requit la signature d'Osius de Cordoue, qui était encore en exil à Sirmium, et comme il s'y refusa d'abord, on eut la barbarie de contraindre à l'abjuration, par de mauvais traitements, ce vieillard presque centenaire. Libérius, qu'après l'émeute de Rome, on avait renvoyé en exil, également impatient de rejoindre son troupeau, se laissa entraîner, par la promesse de la liberté, à signer la condamnation d'Athanase[3], probablement aussi la seconde formule de Sirmium[4]. De l'aveu de Mœhler, il fit même alliance avec les ariens, laissant, par cet acte d'apostasie, une tâche difficile aux défenseurs de l'infaillibilité papale[5].

Cependant, les semi-ariens, irrités de quelques dépositions prononcées à Antioche par les ariens, qui s'étaient hâtés de tirer parti de cette formule, ne tardèrent pas à comprendre qu'ils avaient été dupes à Sirmium, comme précédemment à Nicée, et qu'en croyant cette fois combattre les ariens, ils avaient forgé des armes contre eux-mêmes, car la doctrine professée à Sirmium n'était au fond que de l'eunomianisme déguisé. Ils songèrent donc à prendre leur revanche. Dans le concile d'Ancyre, tenu en 358, sous la direction de Georges et de Basile, leurs chefs, ils composèrent un ouvrage dogmatique assez étendu qu'on peut considérer comme le principal manifeste de leur parti[6]. Ils y combattirent l'eunomianisme, et réhabilitant le terme de substance, déclarèrent qu'on ne pouvait, qu'en admettant la ressemblance de la substance du Fils à celle du Père, le distinguer nettement des créatures. Trois d'entre eux, délégués auprès de l'empereur, l'avertirent du procédé artificieux des anoméens et, avec son appui, firent

[1] Socrate, II, 30. Labbe, *Conc.*, t. II, p. 786.

[2] La première était celle qu'on avait opposée à Marcel et à Photin.

[3] C'est ce qu'il fit dans une lettre aux évêques d'orient, où, en approuvant cette condamnation, il les suppliait de solliciter de l'empereur son propre rappel à Rome. (Voy. Fleury, XIII, 46.)

[4] C'est l'opinion de Neander. Gieseler croit plutôt que ce fut la troisième, dont nous parlerons bientôt.

[5] Mœhler, *Athanase*, III, 137. Saint Jérôme dit dans sa Chronique : *Liberius, tædio victus exilii, in hæreticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intravit.* Le parti orthodoxe ne voulut point d'abord recevoir le pontife apostat ; pour le réinstaller, il fallut employer la force.

[6] Gieseler, *Kirchengesch.* VI, 311.

en 358 révoquer la seconde formule de Sirmium et réintroduire l'*homœousion* dans une nouvelle formule que Libérius signa également. De là, de vives contestations entre les ariens et les semi-ariens. Pour les terminer, Constance, qui semblait n'avoir autre chose à faire que de convoquer des conciles, en assembla un nouveau en 359 à Sirmium, dans lequel on convint, pour satisfaire les ariens, d'abolir l'usage du mot substance et de ses dérivés, et pour satisfaire les semi-ariens, de déclarer le Fils en tout semblable au Père, en sorte que les semi-ariens pouvaient y sous-entendre la substance. De cette formule équivoque, qui prit le nom de « troisième formule de Sirmium, » et par laquelle il se flattait de réconcilier les deux partis théologiques, il crut aussi pouvoir se servir pour pacifier l'orient et l'occident, divisés depuis l'époque du concile de Sardique, et réunir tous ses sujets dans une même foi. Il résolut, dans ce but, de convoquer à Nicée un nouveau concile œcuménique, où elle serait imposée à tous. Les ariens comprirent à leur tour, d'après l'issue du premier concile de ce nom, que l'union projetée par ce moyen ne pouvait avoir lieu qu'à leurs dépens, et leurs chefs furent assez adroits pour déterminer l'empereur à assembler, non pas un seul, mais deux conciles différents, l'un à Séleucie pour l'orient, l'autre à Rimini pour l'occident, ce qui serait, disaient-ils, plus facile et moins coûteux. Ces deux conciles s'ouvrirent donc à la fois l'an 359.

Les premiers résultats furent bien différents de ceux que Constance en espérait. Le concile de Rimini persista à ne vouloir d'autre formule que celle de Nicée, celui de Séleucie à n'en vouloir d'autre que le quatrième symbole d'Antioche. Ursace et Valens, usant alors jusqu'au bout de leur adresse ordinaire, déterminèrent Constance à différer sous divers prétextes de ratifier les décisions des deux assemblées; puis, lorsqu'ils virent les évêques fatigués de ces délais et impatients de retourner dans leurs diocèses[1], ils négocièrent auprès d'eux et réussirent, moitié par persuasion, moitié par menaces[2], à leur faire signer une nouvelle formule rédigée à Nice en Thrace, plus vague encore que la troisième de Sirmium. On continuait à y proscrire le mot de substance, comme non biblique, et l'on déclarait le Fils « semblable au Père selon l'Écriture, »

[1] Voy. Théodoret, II, 20, la supplique des pères de Rimini à l'empereur.
[2] Ibid., 21.

ce qui était ne rien décider du tout[1]. On fit sanctionner ce chef-d'œuvre à Constantinople en 360.

Constance, qui avait pris tant de peine pour arriver à ce résultat, qui, même au milieu des fêtes de son consulat, avait passé des jours et des nuits à combiner avec ses évêques des formules dogmatiques et qui, selon la piquante expression d'Ammien Marcelin[2], harassait tous les trains de poste avec les escadrons de prêtres qu'il faisait galoper d'un concile à l'autre, Constance, en un mot, comme s'il eût voulu pousser aux dernières limites du ridicule l'intervention d'un prince en matière de dogmes, s'efforça de faire triompher partout cette formule, et de mettre par là un terme à toutes les disputes. Il sévit donc avec la plus grande rigueur contre les docteurs de tous les partis qui se permirent de sortir des termes de la formule de Constantinople pour soutenir l'*homoousion*, ou l'*homœousion*, ou l'*anomœon*. Il se montra surtout sévère envers les anoméens dont il détestait la dialectique et dans lesquels il ne voyait que des blasphémateurs. L'arien Eudoxe, devenu patriarche de Constantinople, fut obligé de lui abandonner son favori Aëtius, qui fut déposé, avec dix évêques ses adhérents, et envoyé en exil dans une contrée lointaine où l'on pensait, dit Philostorgius, qu'il serait victime de la férocité des habitants[3]. Eunomius lui-même, qu'Eudoxe avait nommé évêque de Cyzique, fut obligé de s'enfuir pour éviter la colère de l'empereur.

L'union plâtrée que l'empereur avait cherché à établir par une décision qui ne décidait rien, ne pouvait évidemment être de longue durée. Plusieurs églises étaient en proie à une confusion inouïe[4]. Beaucoup de docteurs, en effet, qui avaient la même manière de voir, se trouvaient rangés dans des camps différents par une formule qu'ils avaient, les uns, souscrite, les autres rejetée; d'autres, au contraire, qui pensaient diversement se trouvaient dans le même camp par leur commune adhésion, ou leur commune résistance à la formule de Constantinople. On devait s'attendre à de nouvelles disputes plus obstinées que jamais, lorsque Constance mourut en 361 à Mopsucrène en Cilicie, où il venait

[1] *Patrem ex quo omnia, filium per quem omnia facta sunt, Deum de Deo, similem Patri secundum scripturas*; *nomen substantiæ tollere.* (Rufin, X, 21.)

[2] Ammien Marcellin, XXI, 16.

[3] Philostorgius, IV, 12; V, 2.

[4] Neander, *Kirchengesch.*, II, 873.

de se faire baptiser par Euzoius, laissant l'Église dans une situation déplorable et le parti qu'il avait embrassé dans un état plus déplorable encore.

Peu de princes ont été plus mal inspirés qu'il ne le fut, dans ses diverses mesures de politique religieuse. Il nuisit à toutes les causes qu'il entreprit de faire triompher. Ses violences prématurées en faveur du christianisme avaient amené la réaction païenne du règne de Julien ; ses efforts pour rétablir la paix religieuse entre les chrétiens n'aboutirent qu'à des luttes encore plus acharnées, et enfin les moyens à l'aide desquels il combattit le consubstantialisme ne firent que le remettre en crédit auprès des populations. Aussitôt après sa mort, le symbole de Nicée fut proclamé de nouveau dans un concile de Pavie; le successeur d'Athanase, le semi-arien Georges massacré par le peuple d'Alexandrie, et Athanase de nouveau triomphant. Bien plus, Constance avait réussi à compromettre le semi-arianisme auprès de son propre parti.

Déjà, en effet, vers la fin de son règne, les semi-ariens, menacés par ses fausses mesures de voir l'eunomianisme triompher définitivement et à leur préjudice, honteux de la confusion inextricable produite par les neuf ou dix formules, opposées successivement en moins de vingt ans au symbole de Nicée, et du peu de fruit qu'ils en avaient retiré, se demandèrent si ce symbole ne serait pas en définitive le seul point de ralliement possible pour ceux qu'effrayaient les hardiesses de la doctrine d'Eunomius. Bientôt le règne persécuteur de Julien, succédant à celui de Constance, sembla leur faire un devoir étroit de ce ralliement. En même temps, le monachisme, de plus en plus accrédité, et patronné surtout par Athanase, popularisait avec lui, partout où il se répandait, les doctrines de cet illustre père. Les semi-ariens, en un mot, se sentaient toujours plus attirés de ce côté. Athanase qui, de retour à Alexandrie, observait avec joie de tels symptômes, se garda bien de décourager par trop d'exigence cette nouvelle disposition des esprits. Devenu plus conciliant envers les semi-ariens, que jusqu'alors il avait affecté de confondre avec les disciples d'Arius, il déclara qu'il ne fallait point traiter en ennemis ceux qui, comme Basile d'Ancyre, admettant en bloc les décisions de Nicée, se faisaient scrupule de signer l'*homoousion* entaché, selon eux, de sabellianisme[1]. Dans un concile

[1] Athanase, *de Synod.*, § 41. Gieseler, t. VI, p. 311.

tenu à Alexandrie en 362, il fit décider de replacer dans leurs postes tous les ecclésiastiques qui souscriraient la formule de Nicée « de quelque manière qu'ils l'entendissent, et quelles qu'eussent été leurs professions de foi antérieures, » pourvu qu'ils n'eussent point figuré parmi les chefs de la faction arienne. C'est ce qu'on appela l'admission des *nouveaux Nicéens*, décret dont Rufin, dans sa continuation de l'histoire d'Eusèbe[1], s'empresse de justifier et de recommander l'adoption.

Mais ce décret n'eut pas l'approbation de tous les docteurs orthodoxes. Lucifer, évêque de Cagliari, ci-devant l'ennemi déclaré de Constance et des semi-ariens, ne voulut entendre à aucun accommodement de ce genre; il refusa d'accompagner les évêques qui allaient se concerter là-dessus avec Athanase, envoya un diacre à sa place, et se rendit à Antioche où, loin de prêcher la conciliation, il ne travailla qu'à fortifier le schisme mélétien en consacrant Paulin, chef du parti ultra-orthodoxe, qui s'était séparé de Mélétius. A Rome, où Lucifer travailla dans le même sens, un schisme éclata à l'occasion de l'élection du successeur de Liberius. Au chef du parti modéré, Damase, le parti luciférien opposa Ursicinus, un de ses adeptes, et Damase ne fut élu qu'après un conflit sanglant qui ne mit point fin au schisme. Lucifer trouva également des adhérents dans son propre diocèse de Sardaigne, puis en Espagne, en Afrique et en Asie. Mais Eusèbe de Verceil, Hilaire de Poitiers, et la plupart des évêques d'orient appuyèrent l'avis d'Athanase, et le schisme causé par Lucifer lui-même fit d'autant mieux sentir aux semi-ariens l'importance de la concession que leur faisait le concile d'Alexandrie, et les disposa à revenir, sinon tous à l'adoption, du moins à la profession extérieure du symbole de Nicée.

Enfin, l'avènement de Valens acheva entièrement d'entraîner les semi-ariens dans le parti d'Athanase. Ce prince, appelé à régner sur l'orient en 364 en même temps que son frère Valentinien Ier montait sur le trône d'occident, avait été baptisé à Antioche, par l'évêque Eudoxe, disciple d'Eunomius. La haine qu'il portait au monachisme, avait probablement rejailli sur la doctrine consubstantialiste, dont les moines se montraient presque tous de zélés partisans, et l'avait jeté du côté de l'arianisme le plus prononcé. Si nous en croyons les historiens ortho-

[1] Rufin, *Hist. eccl.*, X, 28.

doxes, il se livra contre les ecclésiastiques opposés au parti arien, à des actes d'une atroce barbarie. Ils racontent qu'il fit brûler sur un vaisseau en pleine mer quatre-vingts prêtres orthodoxes venus à Constantinople pour se plaindre des persécutions des ariens; que, pour ôter aux consubstantialistes d'Alexandrie leurs églises, il se servit du ministère d'officiers et de soldats païens qui commirent dans ces lieux saints d'affreuses profanations [1], et que l'arien Lucius, placé par Valens sur le siège épiscopal de cette ville, se livra impunément à toutes sortes de vexations contre les consubstantialistes et surtout contre les moines [2]. Ce qui paraît tout au moins certain, c'est que Valens dispersa et bannit, souvent avec une dureté implacable, de respectables ecclésiastiques dont le seul crime était d'avoir soutenu la doctrine de Nicée, et les remplaça par des hommes qui n'avaient d'autres titres aux dignités qu'il leur conféra, que les recommandations de ses chambellans.

Ces actes d'injustice et de violence, qui tombèrent indistinctement sur tous les adversaires de l'arianisme et qui lui attirèrent les leçons indirectes de tolérance du philosophe païen Thémistius [3], eurent pour effet de rapprocher toujours plus les semi-ariens des consubstantialistes, en sorte qu'en 366 on vit un grand nombre d'évêques semi-ariens, assemblés à Lampsaque, à Smyrne et en d'autres villes d'orient, envoyer des délégués à Valentinien Ier et au pape Liberius, revenu à l'orthodoxie, pour leur annoncer leur adhésion à la formule de Nicée et l'abjuration de leurs précédentes opinions [4]. La réponse de Liberius fut favorable. La plupart d'entre eux, sans doute, ou fermaient les yeux sur les nuances d'opinions qui les séparaient du consubstantialisme, ou interprétaient fort largement le symbole de Nicée, sur les expressions duquel on eut la sagesse de ne pas les presser bien vivement, non plus que sur la condamnation des décrets des conciles semi-ariens auxquels ils avaient pris part.

5. NOUVEAU TRIOMPHE DU CONSUBSTANTIALISME

Tout était donc préparé dans l'opinion pour le triomphe définitif du nicéisme, lorsque Valens mourut en 379, en combattant les Goths.

[1] Théodoret, IV, 21.
[2] Rufin, XI, 3.
[3] Socrate, IV, 2-3.
[4] Mansi, t. III, 373.

Gratien, demeuré maître de l'empire avec le jeune Valentinien II, rappela les ecclésiastiques que son oncle avait exilés, et s'associa Théodose. Celui-ci, issu d'une illustre famille espagnole et, comme tel, élevé dans les principes de l'orthodoxie la plus stricte, aussi bien que dans le respect le plus profond pour l'autorité du clergé, publia, dès la seconde année de son règne, un décret pour assurer la possession de toutes les églises à ceux qui seraient en communion de sentiments religieux avec Pierre, évêque d'Alexandrie, et Damase, évêque de Rome [1], c'est-à-dire, qui adopteraient la doctrine nicéenne de la consubstantialité. Ce décret reçut aussitôt son exécution dans la capitale de l'orient, où Grégoire de Nazianze, à la tête du troupeau fidèle qu'il avait dirigé pendant le règne de Valens, fut conduit en triomphe à la cathédrale. En même temps, Théodose envoya son général Sapor pour chasser les ariens « comme des bêtes féroces, » de toutes les églises qu'ils occupaient. Ainsi s'exprime Théodoret [2].

Du reste, à l'avènement de Théodose, la question de la propriété des églises n'était pas la seule qu'il y eût à résoudre. Il fallait terminer le schisme opiniâtre qui, depuis la mort de Mélétius, divisait l'Église d'Antioche. Il fallait encore, ce que Théodose avait surtout à cœur, assigner à l'église de la nouvelle capitale de l'empire, un rang, et à son diocèse une étendue qui l'égalassent pour le moins en dignité à celle de Rome. C'est ce qui le décida, comme nous l'avons vu, à convoquer en 381, à Constantinople, un nouveau concile œcuménique, composé de 186 évêques [3]. En ce qui concerne la question qui nous occupe, on crut devoir profiter de ce même concile pour confirmer le décret de Nicée, ébranlé par tant de violents débats, et surtout pour le compléter en ce qui regardait la troisième personne de la Trinité.

On se souvient en effet de l'indécision qui régnait encore à cet égard parmi les théologiens, surtout parmi ceux d'orient qui ne s'occupaient guère que des questions métaphysiques au sujet du Logos, et que touchait médiocrement le côté pratique de la doctrine du Saint-Esprit. Le concile de Nicée n'avait point fait cesser ce vague. Sa brève et sèche déclaration : « Nous croyons au Saint-Esprit » ne déterminait pas même s'il fallait le regarder comme une personne. Aussi voyons-nous encore quelque temps régner la même indécision, non seulement

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 1, l. 2. Théodoret, V, 2.

[2] Théodoret, V, 2.

[3] Théodoret, V, 8.

chez les ariens et les semi-ariens[1], mais encore parmi les orthodoxes. Hilaire de Poitiers, par exemple[2], semble ne voir dans l'esprit de Dieu, ou le Dieu esprit, qu'une vertu divine commune au Père et au Fils, et constituant le lien qui les unit; il l'appelle fréquemment le don de Dieu et le subordonne au Fils. Grégoire de Nazianze[3] s'exprimait en 380 avec aussi peu de netteté : « Parmi les sages chrétiens de notre époque, disait-il, les uns considèrent le Saint-Esprit comme une vertu ou action divine, d'autres comme une créature, d'autres comme Dieu. D'autres encore ne veulent point décider s'il est Dieu ou s'il ne l'est pas, ne trouvant à cet égard rien de clairement enseigné dans l'Écriture. Même parmi ceux qui le considèrent comme Dieu, tous n'osent le déclarer comme tel et veulent qu'on se borne à ne point le reconnaître comme une créature[4]. Enfin, quelques-uns, plus sages que les autres, reconnaissent une gradation entre les trois personnes de la divinité, en tant que la première est infinie en essence et en pouvoir, la seconde en pouvoir et non en essence, la troisième, enfin, n'est infinie ni en essence, ni en pouvoir. »

Telles étaient les divergences qui régnaient encore dans les vues des théologiens sur la personne du Saint-Esprit. Quant au peuple récemment converti, il se montrait à cet égard dans un état de parfaite indifférence. Pourvu que Jésus-Christ fût déclaré et reconnu Dieu parfait, peu lui importait ce qui serait décidé touchant le Saint-Esprit, qui ne disait rien à son imagination et dont il ne se formait aucune idée précise[5]. Peut-être donc eût-on laissé cette indécision subsister longtemps encore, si les théologiens orthodoxes n'eussent compris le danger qui en pouvait résulter quant aux idées relatives à la personne du Fils. Athanase jugea le premier combien, pour soutenir la divinité absolue de la deuxième personne mentionnée dans la formule

[1] *Fragment.* 2. *Arian.* (*in* Mai, *Script. vett.*, t. III, p. 212). *Spiritum Sanctum Deum non dicimus, quia non Scriptura dicit, sed subditum Deo Filio et mandatis illius Filii in omnibus obtemperantem sicuti Filius Patri.*

[2] *De Trinit.*, VIII, 20-39; IX, 3, etc.

[3] *Orat.* 31. *Opp.*, t. I, 559.

[4] C'était là en particulier l'opinion de Basile que Grégoire croit devoir justifier sur ce point.

[5] Grégoire de Nazianze, parlant sur le Saint-Esprit (*Orat.* 37), s'attend à ce que ses auditeurs lui demanderont : « D'où nous amènes-tu ce nouveau Dieu, inconnu dans les Écritures ? »

du baptême, il importait de soutenir également celle de la troisième, puisque c'était cette formule qu'on regardait comme l'expression consacrée pour affirmer le dogme trinitaire. « On ne pouvait, disait-il, réfuter l'arianisme d'une manière conséquente, qu'autant que rien d'étranger à l'essence divine ne se trouverait dans la Trinité [1]. » Ce qui confirma surtout à ses yeux cette conclusion, ce fut l'opinion de quelques docteurs semi-ariens qui après s'être mis d'accord avec les nicéens, comme nous l'avons vu, sur la consubstantialité du Fils, qu'ils expliquaient, il est vrai, à leur manière, déclaraient ne pouvoir appliquer cette expression au Saint-Esprit [2], et désignaient celui-ci comme créé par le Fils et, ainsi que l'avait admis Justin Martyr, ne différant des anges que par le rang. Telle était en particulier l'opinion de Macédonius, nommé sous Constantin, après l'exil de Paul, à l'évêché de Constantinople. D'après son point de vue semi-arien, il admettait que Dieu le Fils était semblable au Père, quant à l'essence, mais que le Saint-Esprit ne pouvait avoir part aux honneurs et privilèges qui leur appartenaient, n'étant par rapport à eux que subordonné et serviteur et même, d'après un passage d'Amos (IV, 13) ayant été créé [3]. Athanase et les principaux consubstantialistes étaient disposés à voir dans cette opinion un acheminement au semi-arianisme si ce n'est à l'arianisme lui-même. Ce fut donc la logique encore plus que la religion qui les appela sur ce terrain. Ils soutinrent avec beaucoup d'ardeur le sentiment contraire, en opposition avec ceux qu'ils appelaient macédoniens et « ennemis du Saint-Esprit. » Ils firent établir, quoique non encore en termes exprès, le dogme de sa consubstantialité dans divers conciles provinciaux, dans celui de Sardique, dans deux conciles de Rome, etc.

Ce fut cette décision que le concile de Constantinople fut appelé à sanctionner. Nous manquons de renseignements officiels sur cette assemblée que Grégoire de Nazianze dépeint, au reste, sous d'assez tristes couleurs. Ce concile ne comprenait que des évêques d'orient, soit parce que l'hérésie macédonienne n'avait cours que dans cette partie de l'empire, soit parce que Théodose, pour le succès de ses projets relatifs au patriarcat de Constantinople, n'y avait appelé que des prélats de son obéissance. Mais l'occident ayant donné son assen-

[1] Athanase, Ep. 4, *ad. Serap.* Ep. 1, *ad. Serap.*, 28.
[2] Théodoret, IV, 3.
[3] Ibid., II, 6.

timent au décret sur la foi, le concile fut reconnu œcuménique. On chercha, mais en vain, à ramener les évêques macédoniens au sentiment des autres pères. Ils se déclarèrent prêts à se joindre aux ariens, plutôt qu'à admettre la consubstantialité du Saint-Esprit, puis ils quittèrent brusquement Constantinople. Le concile, réduit alors à cent cinquante évêques, prononça l'anathème contre toutes les hérésies qu'on supposait implicitement condamnées par le symbole de Nicée, et parmi lesquelles on rangea celle des macédoniens. Et, pour mieux préserver à cet égard de toute altération la foi catholique, on fit au symbole de Nicée l'addition suivante (indépendamment de quelques autres sur lesquelles nous aurons à revenir) : « Nous croyons au Saint-Esprit, le Seigneur, le vivifiant, qui est procédé du Père, qui doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils, et qui a parlé par les prophètes [1]. Nous croyons en une sainte Église catholique et apostolique, et nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie à venir. Amen ! »

Les pères du concile de Constantinople ne se séparèrent point sans avoir demandé à Théodose de nouveaux décrets contre les ariens. Sur leur désir, il interdit tous les conventicules d'hérétiques, puis irrité de la résistance que plusieurs lui opposèrent, il augmenta progressivement la rigueur de ses édits, condamna, en 384, au bannissement tous leurs ministres, et en 388 et 395 ôta à tous les hérétiques dont les erreurs avaient été condamnées par ce concile, le droit de tester et d'hériter [2]. De plus, il profita des circonstances difficiles où se trouvait en occident son jeune collègue Valentinien II, et de l'assistance qu'il lui prêta en 388 contre l'usurpateur Maxime, pour obtenir de l'impératrice-mère, Justine, jusque-là favorable aux ariens, l'adoption exclusive du symbole de Constantinople, la remise de toutes les églises aux adhérents de ce symbole, et l'éloignement des ecclésiastiques du parti opposé. Après la mort de Théodose, ses deux fils condamnèrent, en 399, les

[1] Et cependant, malgré cette addition au symbole, le Saint-Esprit ne demeura bien longtemps encore, dans la dévotion des chrétiens, que comme surnuméraire. M. Edmond Le Blant (l. c., t. II, p. 372-373) cite, comme une des plus grandes raretés de l'épigraphie privée, une épitaphe du V[me] siècle, trouvée à Bordeaux avec ces mots : *Ancilia Pescaria aiutit* (adjuvet) *spiritus S.*

[2] *Cod. Theod.*, XVI, 5, l. 13, 14, 17, 23, 25. Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, V, 9, 16.

prêtres ariens à la déportation [1], et en 410, Honorius [2], à la prescription et à la peine de mort tous les hérétiques qui oseraient s'assembler pour leur culte.

Les principales dissidences ainsi écartées par le concert des autorités ecclésiastique et civile, ce fut aux théologiens à mettre la dernière main au dogme de la Trinité qui, à la fin du IVme siècle, pouvait se formuler ainsi : « Un seul Dieu, et dans ce seul Dieu, trois personnes ou hypostases, savoir : le Père, le Fils engendré du Père, et le Saint-Esprit procédant du Père [3]. Elles avaient en commun une même essence divine (*οὐσία*), par laquelle elles étaient *un*, mais en outre, chacune avait une propriété particulière (*ἰδιότης*) par laquelle elles différaient et formaient des personnes distinctes : celle du Père était de n'être pas engendré, celle du Fils d'être engendré, et celle du Saint-Esprit d'être procédé ou envoyé. » Telle était la doctrine implicitement renfermée dans le symbole nicéo-constantinopolitain.

Cependant cette doctrine, ainsi formulée, devait subir, surtout de la part des théologiens d'occident, un dernier degré d'élaboration ayant pour but d'y faire disparaître toute trace de subordination entre les personnes. En effet, quelque progrès que l'Église catholique eût fait dans ce sens, elle n'était pas encore allée si loin qu'elle ne reconnût encore dans le Fils et le Saint-Esprit quelques traits d'infériorité relativement au Père [4]. Hilaire, Ambroise et Basile empruntaient aux anciens docteurs cette idée que le Père est seul complètement invisible, en sorte que les théophanies racontées dans l'Ancien Testament ne concernaient que le Fils. Les pères d'orient, fidèles au point de vue de leurs prédécesseurs [5], qui regardaient le Père comme la seule cause efficiente (*μία ἀρχή*), le désignaient comme créant toutes choses *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit. Athanase, Basile, Grégoire de Nysse faisaient procéder le Saint-

[1] *Cod. Theod.*, XVI, 5,l. 36.

[2] Ibid., l. 51.

[3] Gieseler, *K. G.*, t. VI, p. 316. Ces trois personnes avaient été d'abord désignées indifféremment par les mots de πρόσωπα ou ὑπόστασεις, mais depuis l'admission des nouveaux nicéens et par égard pour leurs scrupules antisabelliens, elles le furent par le mot d'ὑπόστασεις. Quant aux latins, comme le mot corrélatif d'ὑπόστασις, *substantia*, était chez eux l'équivalent d'*essentia*, ils préférèrent parler d'une trinité de personnes, pour n'être point accusés d'admettre une triple essence divine.

[4] Münscher, *Dogmen-Gesch.*, III, p. 488.

[5] Neander, *K. G.*, t. II, 2, p. 896.

Esprit du Père sans nommer le Fils, et c'était dans ce sens, comme on l'a vu, qu'était conçu le symbole de Constantinople. Théodoret et Théodore de Mopsueste allaient plus loin et niaient positivement qu'il procédât du Fils, tandis qu'Épiphane le faisait procéder de tous les deux. Des gradations d'un autre genre étaient encore signalées entre les trois personnes[1]. Hilaire distinguait le Dieu qui ordonne (*Deus jubens*), savoir le Père, et le Dieu qui exécute (*Deus faciens*) d'après l'ordre du Père, savoir le Fils, et déclarait celui qui ordonne plus grand que celui qui obéit[2]. Athanase lui-même[3] disait que Dieu le Père est glorifié par le Fils, comme celui-ci l'est par le Saint-Esprit. Il désignait aussi le Fils comme plus grand que le Saint-Esprit en nature, quoique égal sans doute en dignité[4].

Les docteurs d'occident, plus absolus en général que ceux d'orient, s'efforcèrent, dès la fin du IVme siècle, de faire disparaître ces traits de subordination. Augustin[5] enseigna que dans les théophanies de l'Ancien Testament figurait la Trinité tout entière. De même, avec tous les docteurs d'occident, et malgré la décision du concile de Constantinople, étendant au Saint-Esprit la notion de la cause efficiente, il enseigna que le Saint-Esprit « procède du Fils ainsi que du Père[6]. » Le concile de Tolède sanctionna le premier en 589 cette déviation, en ajoutant aux mots *ex patre procedentem* les mots *et filio* qui, adoptés unanimement dans le symbole latin, furent le sujet de longs et graves démêlés entre les deux Églises.

Il était réservé à Augustin de faire disparaître toutes ces traces d'idées subordinatiennes et de mettre ainsi la dernière main à la doctrine de la Trinité.

Dans plusieurs de ses ouvrages, en particulier dans son célèbre traité *De Trinitate*, il s'appliqua, par une exégèse plus que libre, à répondre aux objections que les ariens tiraient de certaines paroles de Jésus et de saint Paul[7], et à écarter dans les définitions des pères et des conciles

[1] Munscher, l. c., p. 489.
[2] Hilaire, *De Trinit.*, II, 16 ; III, 12.
[3] Athanase, Ep. 1, *ad Serap. Cont. arian. orat. secunda.*
[4] μείζονα καὶ ἴσον.
[5] Hagenbach, *Dogmen-Gesch.*, I, p. 300-302.
[6] Gieseler, l. c., VI, 324.
[7] Voyez ses explications des paroles de Jésus : « Mon Père est plus grand que moi. — Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu, etc. » et

tout ce qui impliquait la moindre inégalité entre les trois personnes divines. Toutes trois, sous la forme de trois hôtes, étaient jadis apparues à Abraham ; toutes trois avaient coopéré à l'œuvre de la création du monde, ainsi qu'à l'incarnation et à la mission du Fils, et à la procession du Saint-Esprit. Enfin, tandis que les anciens pères ne reconnaissaient entre les trois personnes qu'une unité d'essence, il affirmait une unité de nombre, en sorte que ces paroles des prophètes : « il n'y a qu'un seul Dieu, » ne s'appliquaient pas seulement au Père, mais à la Trinité tout entière.

Puis, dans une dissertation de haute, mais subtile et obscure métaphysique, Augustin s'appliqua à montrer que cette Trinité a son principe dans les différentes relations où l'esprit absolu entre avec lui-même. C'est ce qui lui fit donner à la doctrine touchant le Saint-Esprit une plus grande importance que ne lui en avaient donné les pères grecs. Elle formait aussi pour lui le lien avec l'ensemble de sa théologie qui relevait si haut l'action du Saint-Esprit dans l'œuvre de la grâce. Il compare donc les trois personnes aux trois facultés de l'esprit humain : mémoire, intelligence et volonté, qui, quoique différentes, constituent les moments divers du même être pensant. « De même, dit-il, la mémoire, moment du Père, est la pensée de Dieu réfléchie sur elle-même ; l'intelligence, moment du Fils, est la pensée objectivée à elle-même ; la volonté ou l'amour, moment du Saint-Esprit, est la conscience du sujet d'être un avec l'objet[1]. » Il semble ici qu'on lise une définition de Hegel, qui sans doute s'est inspiré de ce passage. Augustin, en faisant ainsi des trois personnes, trois modes de la pensée divine, ne semble pas s'être aperçu qu'il tombait en plein dans le sabellianisme[2].

Après une discussion si approfondie, on n'est pas peu surpris d'entendre Augustin confesser que, s'il parle comme il l'a fait des trois personnes en Dieu, c'est « pour ne pas paraître réduit au silence[3], « car,

de celles de saint Paul : « Le Fils sera assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses. » *De Trinit.*, I, 14, 15, 18; II, 8; VI, 15.

[1] Baur, *Dogmen-Gesch.*, t. I, part. 2, p. 191. Jundt, *Art. Augustin* (*Encycl. des Sc. rel.*, I, 734).

[2] Augustin trouvait aussi dans la nature en général, une image de la Trinité, savoir une existence générale, une existence particulière et un ordre qui liait le général au particulier (*esse*, *species*, *et ordo*).

[3] *Non est ut illud diceretur, sed ne taceretur.*

dit-il, on épuiserait plutôt la mer avec une coquille, que ce sujet avec le langage humain. » Enfin, ce fut d'après les définitions de saint Augustin qu'on rédigea plus tard la première partie du symbole dit d'Athanase, conçue en ces termes :

« Quiconque veut être sauvé, doit avant tout, et sous peine d'éternelle damnation, tenir la foi catholique,..... laquelle consiste à adorer un seul Dieu dans la trinité, et la trinité dans l'unité, sans confondre les personnes, ni séparer la substance. Car, autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. Mais la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, et leur gloire égale, ainsi que leur majesté. Tel qu'est le Père, tel est le Fils, et tel le Saint-Esprit. Le Père est incréé, immense, éternel, seigneur et tout-puissant. Le Fils et le Saint-Esprit le sont de même, et cependant il n'y a pas trois incréés, trois immenses, trois éternels, etc., mais un seul. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et cependant il n'y a pas trois Dieux, mais un seul Dieu..... Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par aucun être. Le Fils n'a été ni fait, ni créé, mais engendré par le Père seul. Le Saint-Esprit, n'a été ni créé, ni engendré, mais procède du Père et du Fils. Il n'y a donc qu'un Père et non trois, qu'un Fils et non trois, etc..... Et, dans cette trinité il n'y a rien d'antérieur ni de postérieur, de plus grand, ni de plus petit, mais trois personnes égales et coéternelles. Voilà ce que doit croire quiconque veut être sauvé. »

On se rendrait difficilement compte du dogme sorti de ce long et pénible enfantement, ainsi que de la marche et de l'issue des démêlés auxquels il avait donné lieu, si l'on n'y distinguait avec soin le fond et la forme.

Sous ces formes métaphysiques, souvent si étranges, sous ces définitions si compliquées, sous ces termes d'école si éloignés de la simplicité évangélique, dans ces discussions enfin, en apparence si oiseuses, et aux yeux de quelques-uns si ridicules, se débattait une question fort simple et fort importante, en quelque sens qu'on la résolve, bien faite surtout pour passionner ceux qui s'en occupaient alors : Jésus était-il vraiment, absolument Dieu ? Pouvait-on, devait-on lui attribuer la plénitude des honneurs divins qui, de l'aveu de tous, revenaient de droit à son Père ? — Tel était le fond de la question. — Et

nous avons vu que la grande majorité des chrétiens de ce temps penchait de plus en plus pour l'affirmative, laquelle finit par l'emporter.

Ce qui la fit triompher, ce ne fut pas, comme on pourrait le croire, un intérêt polythéiste. Bien que des prosélytes, pour la plupart issus du paganisme, ne pussent assurément éprouver à cet égard les mêmes scrupules que se seraient faits des convertis du judaïsme, bien que les consubstantialistes fussent assurément des gardiens moins sévères du dogme de l'unité de Dieu, nous ne pensons pas toutefois que les ariens, accusés eux-mêmes de tendances polythéistes, fussent fondés à rétorquer cette accusation contre leurs adversaires. Nous le répétons, ce qui portait la majorité des chrétiens de ce temps à la complète déification du Fils de Dieu, c'était un besoin religieux d'une autre nature, quoique également hérité du paganisme : c'était celui de rapprocher d'eux l'objet de leur culte, de le faire descendre jusqu'à eux, ne pouvant s'élever jusqu'à lui, d'adorer sous une forme qui leur fût familière l'Être infini, invisible, dont la nature spirituelle se dérobait à leur faible conception, le besoin, en un mot, comme on l'a si bien défini, d'avoir « un Dieu fait à l'image de l'homme. » Le même penchant qui les portait, tantôt à se représenter la divinité comme revêtue d'un corps, tantôt à prendre des êtres humains pour intercesseurs auprès de lui, si ce n'est même à les lui substituer dans leurs invocations, les poussait à plus forte raison à déifier l'Être bienfaisant, qui, revêtu d'un corps, avait vécu parmi les hommes pour les sauver, à l'adorer complètement et sans réserve.

Comment méconnaître l'étroite affinité, l'origine commune de ces tendances, quand nous les voyons, au IVme siècle, se manifester chez les mêmes catégories de chrétiens, patronnées par les mêmes défenseurs, combattues par les mêmes adversaires, faire ensemble les mêmes progrès, et prévaloir en même temps ?

Tandis qu'Eunomius et ses adhérents furent, en orient, les seuls qui s'opposèrent avec énergie au culte des saints et des reliques [1], que Léontius, évêque arien, prohibait à Antioche les assemblées nocturnes sur les tombeaux des martyrs, que son successeur Eudoxe, arien comme lui, aussi bien qu'Helvidius, disciple de l'arien Auxence, fut maudit comme ennemi de Marie, dont il combattait le culte, qu'Eu-

[1] Asterius, *Homil. in sanct.* Voy. Combefis, *Collect. patr.*, I, 196.

sèbe de Césarée et l'historien arien Philostorgius se prononcèrent tous deux contre la vénération des images, Eusèbe, en particulier, dans des termes où l'on a trouvé des tendances ariennes [1], tandis que les ariens de Milan se moquaient ouvertement des miracles que la foule attribuait à des reliques nouvellement découvertes, nous voyons les anthropomorphites audiens et ceux du couvent de Skétis figurer, au dire d'Épiphane [2], parmi les consubstantialistes les plus dévoués, tous les pères adorateurs de Christ patronner également le culte de la vierge et des saints, saint Jérôme déployer contre Vigilantius et contre les ariens une égale violence, Ambroise faire servir au triomphe du nicéisme les miracles opérés par les reliques, les moines d'Antioche soutenir le zèle antiarien de la foule par des processions et des vigiles sur les tombeaux des martyrs, Athanase, déclarer que leurs ossements chassaient les maladies, guérissaient les infirmes, Grégoire de Nazianze [3] célébrer en même temps l'enlèvement des églises aux ariens et le rétablissement des honneurs des martyrs interrompus pendant la domination arienne, enfin, la même époque, où Vigilantius fut irrévocablement condamné, signalée également par la complète proscription de l'arianisme.

Ces rapprochements, auxquels la suite nous permettra d'en ajouter encore de pareils, nous révèlent assez l'origine de la doctrine qui triompha dans cette période. Et, au fond, l'Église que nous avons vue paganiser dans le culte, pouvait-elle ne pas paganiser aussi dans le dogme ?

Ne nous étonnons pas dès lors si les docteurs consubstantialistes, aussi bien que les anthropomorphites et les adorateurs des saints, étaient ceux qui réussissaient le mieux dans la conversion, au moins extérieure, des foules païennes. « En général, a-t-on dit, les docteurs nicéens plaisaient au peuple dont ils défendaient la croyance plus simple, beaucoup plus que leurs adversaires dont les distinctions philosophiques leur échappaient. » On se fût exprimé avec plus de netteté, quand on eût dit : dont les tendances religieuses trop élevées étaient trop peu conformes aux siennes. De là, selon Ampère, la haine de saint Hilaire contre les ariens. Ayant eu besoin du dogme de l'incarnation de Dieu pour passer du paganisme au christianisme, c'était à ses yeux une tran-

[1] De Broglie, *L'Église et l'empire*, I, 338.
[2] Épiphane, *Hæres.* 70.
[3] Grégoire de Nazianze, *Serm.* 35. *Opp.*, t. I, p. 629.

sition nécessaire pour amener les peuples du culte des dieux de la Grèce et de Rome à celui du Dieu des chrétiens. Les païens se convertissaient à Jésus-Christ Dieu, plus volontiers qu'à Jésus-Christ Fils de Dieu. Athanase jouissait d'un crédit illimité auprès des païens d'Alexandrie ; il passait auprès d'eux pour doué du don de miracle et de prophétie, et il ne s'en trouvait qu'un bien petit nombre qui résistassent à ses arguments. Aussi Julien l'avait-il, presque seul, excepté de la tolérance qu'il avait promise à toutes les sectes chrétiennes ; on lui avait appris qu'Athanase baptisait des femmes grecques de haute naissance, et l'on ajoutait que, s'il restait à Alexandrie, on n'y trouverait bientôt plus un seul adorateur des anciens dieux. « Les progrès de l'Église parmi les nations païennes, dit Mœhler [1], s'étaient arrêtés pendant les triomphes de l'arianisme. Au contraire, chaque nouveau succès du consubstantialisme coïncidait avec de nouveaux progrès du christianisme chez les païens. »

Leurs sympathies ne changeaient point après leur entrée dans l'Église ; elles demeuraient invariablement acquises au parti nicéen. De là son immense crédit chez la multitude chrétienne. Elle se laissait prendre, il est vrai, quelquefois aux noms et aux apparences, et quand elle entendait des ecclésiastiques ariens parler de Jésus comme d'un Dieu créateur, elle suivait leurs prédications, comme elle eût suivi celles du parti contraire, et c'est grâce à cette méprise que l'arianisme put quelque temps se soutenir au milieu de populations qui avaient pour lui si peu de penchant. « Le peuple entendant parler de Christ comme Dieu, dit Hilaire [2], pense qu'on le regarde comme tel..... les oreilles du peuple sont plus pieuses que l'âme des prédicateurs. » Mais lorsque, dans les discussions publiques, les partis venaient à s'expliquer catégoriquement, le peuple, quoiqu'il ne comprît rien à leurs définitions conçues en termes scolastiques, et ne sût que confusément ce que signifiaient l'*homoousion*, l'*homœousion* et l'*anomœon*, ne laissait pas de prendre parti, et de se décider invariablement pour ceux qui divinisaient le plus complètement la personne de Jésus. A Rome, il se déclarait pour Libérius contre Félix, à Alexandrie pour Athanase contre ses remplaçants Georges et Grégoire, à Constantinople, pour Paul contre

[1] Mœhler, *Athanase*, I, 287.

[2] Hilarius, *Contr. Auxent.*, §6.

Eusèbe et Macédonius, à Samosate, pour un orthodoxe nommé aussi Eusèbe contre l'élu de l'empereur Valens, à Milan, pour Ambroise contre l'impératrice Justine.

Une doctrine aussi évidemment contraire à l'esprit du temps, aux instincts de la multitude, malgré les équivoques par lesquelles on cherchait parfois à la faire accepter, ne pouvait longtemps se soutenir. Les seuls appuis qui lui restassent encore au IVme siècle, c'étaient, d'une part les traditions subordinatiennes des siècles précédents, qui s'étaient maintenues chez une partie du clergé d'orient, de l'autre, la faveur de quelques souverains qui la soutenaient pour balancer le crédit de prélats, à leur gré trop populaires.

Mais ces deux appuis devaient bientôt manquer au parti arien. Les traditions subordinatiennes du clergé d'orient eussent-elles tenu contre le déclin croissant de la science, et les fausses méthodes employées dans l'interprétation des Livres saints, devaient tôt ou tard céder à la pente du siècle vers l'anthropomorphisme, de même que le pur monothéisme de la Bible céda au culte des saints. Elles devaient céder également à l'impatience de l'Église qui demandait avant tout son prompt recrutement chez les nations païennes, et à l'esprit dominateur du sacerdoce qui, parlant au nom d'une Trinité divine, se flattait d'être mieux écouté et plus sûrement obéi.

Quant au pouvoir civil qui, après avoir, par des faveurs imprudentes, accru outre mesure l'influence temporelle du clergé, croyait ensuite en neutraliser l'effet et en prévenir les dangers, en remplaçant arbitrairement les prélats les plus accrédités par des prélats moins sympathiques à la foule, et qui, par ses tyranniques violences, n'avait réussi le plus souvent qu'à compromettre encore davantage le parti dont il avait voulu se faire un soutien, lorsque ce parti eut disparu de la scène, lorsque la majorité des évêques semi-ariens eut passé dans le camp orthodoxe, et souscrit le symbole de Nicée, il fallut bien que le pouvoir y adhérât aussi et cherchât d'autres moyens de résistance aux empiétements du sacerdoce. Il n'était pas même nécessaire, pour assurer ce changement, qu'aux empereurs ariens succédât un prince élevé dans l'orthodoxie; Valens mort n'eût-il pas été immédiatement remplacé par un Théodose, toutes choses ne s'en fussent pas moins remises à la place que leur assignait l'esprit du temps, le consubstantialisme sur le trône, l'arianisme sous le joug.

6. RÉAPPARITION DE L'ARIANISME EN OCCIDENT ET TRIOMPHE DÉFINITIF DU CONSUBSTANTIALISME

Mais à peine l'arianisme avait-il succombé dans l'empire romain, que nous l'y voyons tout à coup reparaître à la suite de l'invasion barbare, et chez quelques-uns des peuples germaniques qui venaient de s'y fixer. Les Ostrogoths, plus tard les Lombards, le rétablissent en Italie, les Visigoths en Espagne et dans l'Aquitaine, les Burgondes en Provence et chez les Allobroges, les Vandales en Afrique.

Pourquoi ce revirement soudain sous la domination de ces peuples barbares ?

Ce n'est pas, assurément, comme quelques historiens l'ont prétendu, que l'arianisme fût mieux approprié à leur état de civilisation, et de nature à former pour eux un commode système de transition du paganisme au christianisme. Car si c'était à ce titre que l'arianisme convenait aux Goths, on ne comprendrait pas qu'il n'eût pas également convenu aux Thuringiens et aux Saxons, dont la civilisation était bien inférieure à celle des Goths, et qui néanmoins s'y montrèrent hostiles. Pour affirmer que l'arianisme fût mieux approprié à l'état religieux de ces peuples, il ne faudrait pas y voir non plus, comme Ozanam l'a fait ailleurs, une sorte de déisme savant, ni prétendre que la simplicité de la doctrine de Nicée la fit triompher auprès de la foule, tandis que Baur, au contraire, est disposé à voir dans l'arianisme des Goths une preuve de la simplicité comparative de leur christianisme.

Disons-le plutôt, si la plupart des peuples germaniques, conquérants de l'empire d'occident, professaient alors l'arianisme, c'est simplement parce que le christianisme leur avait été premièrement communiqué et inculqué sous cette forme. La preuve, c'est que ceux d'entre les Goths qui se convertirent sous le règne de Constantin, pendant le triomphe de l'orthodoxie, furent orthodoxes, que leur évêque Théophile signa les décrets du concile de Nicée, qu'Athanase célébra leur foi et leurs vertus, que leurs descendants demeurés sédentaires en Crimée, persévérèrent dans la profession de la doctrine de Nicée[1] que les Goths de la rive gauche du Danube, convertis par l'orthodoxe Eutychès, furent

[1] C'est ce qu'ont prouvé Waitz dans la dissertation qu'il a jointe aux fragments d'Ulphilas, et Guill. Favre (*Mélanges d'hist. litt.*, II, 239).

également orthodoxes, et que les Goths convertis par Audius, en Thrace, devinrent anthropomorphites comme lui.

Mais on se souvient que la plus grande partie de la nation des Goths n'avait été convertie que plus tard, et successivement, par Ulphilas, vers la fin du règne de Constantin, puis sous celui de Valens. C'est à cette circonstance que les anciens historiens n'hésitent pas à attribuer l'arianisme des Goths et des autres nations germaniques [1].

Ulphilas, selon le rapport d'Auxence, évêque de Milan, avait été député [2] par les Goths à Constantin, dans le temps où celui-ci protégeait l'arianisme. De plus, il ne fut consacré évêque que sous Constance, et, à ce que l'on croit, par Eusèbe de Nicomédie, en 343. En tout cas, il atteste solennellement, dans son testament théologique, n'avoir jamais dévié de la profession arienne. Nous allons voir en effet quel ascendant religieux extraordinaire il exerça sur la nation des Goths, et quel zèle il déploya pour sa conversion.

Lorsqu'éclata en 350 la persécution du païen Athanaric contre les Goths convertis, dont plusieurs subirent le martyre, Ulphilas sollicita et obtint pour eux, de l'empereur Constance, la permission de se transporter sur le territoire de l'empire. Il les y conduisit lui-même, les établit en Mésie, près de Nicopolis, au pied du mont Hémus, et exerça parmi eux les fonctions épiscopales jusqu'à sa mort. Il assista, selon Socrate et Sozomène, au concile de Constantinople de l'an 360. Dix ans après, une nouvelle persécution éclata contre les Goths convertis restés au delà du Danube. Encouragés par Ulphilas, ils résistèrent avec intrépidité à leurs oppresseurs et, au rapport de Socrate, qui s'en étonne, comptèrent parmi eux, quoiqu'ariens, de nombreux martyrs qui périrent dans les flammes. Ulphilas lui-même, selon Sozomène, brava pour la foi de grands périls. Le goth Fritigern qui, pour lutter avec avantage contre son rival Athanaric, protégea les chrétiens, implora et obtint pour eux, grâce à sa profession arienne, l'appui de l'empereur Valens.

L'invasion des Huns, quelques années après, en 376, détermina une nouvelle émigration des Goths. De nouveau, à la demande d'Ulphilas, plusieurs milliers d'entre eux, chrétiens et païens pêle-mêle, obtinrent

[1] Voyez sur ce sujet *Edinb. Rev.*, 1858, I, p. 331.
[2] *Real.-Enc.*, XVI, 617.

de Valens de s'établir en Thrace. Ulphilas continua au milieu d'eux ses travaux de missionnaire, et les convertit pour la plupart au christianisme, toujours selon la profession arienne. Après une révolte excitée par les vexations des gouverneurs romains, les Goths bientôt pacifiés, entrèrent dans l'armée impériale, et obtinrent à Constantinople une église pour l'usage de leur culte. Ils durent l'abandonner à l'avènement de Théodose qui, en 383, insista sur l'adoption pure et simple du symbole de Constantinople. Ulphilas mourut de chagrin la même année [1], ferme dans sa profession de foi qu'il renouvela au lit de mort. Il avait pourvu à ce que des disciples capables la propageassent après lui. De ce nombre fut Auxence, évêque arien de Milan, auquel on doit une biographie d'Ulphilas.

Or, parmi les Barbares conquérants de l'empire romain, les Goths étaient de beaucoup la nation prépondérante. Ils soutenaient avec les autres de nombreux rapports de race, de langage, d'intérêt, résultant de leur commune origine scandinave et qui s'étaient consolidés pendant qu'ils résidaient ensemble sur les bords du Danube. Grâce à l'ascendant très marqué qu'ils exerçaient sur eux, ils inoculèrent le christianisme sous la forme arienne aux Burgondes, aux Gépides, aux Lombards, aux Vandales eux-mêmes, qui d'abord avaient professé l'orthodoxie, en sorte qu'à mesure que ces diverses nations firent irruption dans l'empire, l'arianisme y reparut avec elles. Moins corrompus par la civilisation romaine, ces barbares y faisaient souvent honte au parti dominant. Salvien, prêtre de Marseille [2], opposait la pureté de leurs mœurs aux dissolutions de tant de catholiques et voyait dans leur victoire un juste châtiment de Dieu contre son peuple [3]. Augustin lui-même ne croit pouvoir, malgré leur hérésie, leur refuser le titre de chrétiens [4].

Du reste, quoique arrivés en vainqueurs et en conquérants chez des peuples dévoués à la foi catholique, ils usèrent en général de tolérance à leur égard. Le grand Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, passe pour le premier des souverains de son temps qui reconnut et pratiqua le

[1] D'autres disent en 388.

[2] Salvianus, *De gubern. Dei*, I.

[3] « Les barbares, même hérétiques, valent mieux, dit-il encore, que les romains même orthodoxes. Leur pudeur purifie la terre souillée par les débauches romaines. »

[4] Augustin, *De civ. Dei*.

principe de la liberté de conscience. Longtemps, dit Blumhardt, il ne fit aucune différence entre les orthodoxes et les ariens dans la distribution de ses faveurs; l'Église catholique, loin d'avoir à souffrir de sa part aucune persécution, fut protégée dans la possession de ses anciens droits. « Nous ne pouvons, disait-il, commander la religion, car nul ne peut être forcé à croire malgré lui. Puisque la divinité souffre plusieurs religions, nous ne devons en imposer aucune [1]. » Mais la tolérance que Théodoric accordait aux autres partis, il l'exigeait pour le sien. Ayant appris que l'empereur Justin Ier persécutait les ariens d'orient, il lui envoya le pape Jean réclamer pour eux la liberté, sous peine de représailles contre les catholiques d'Italie. Justin se soumit, tant l'intérêt domine en général les principes. On loue également la tolérance de l'arien Gondebaud, roi des Burgondes.

Il n'en fut pas de même, il est vrai, chez les Vandales, beaucoup moins civilisés que les Goths et qui, dès leur invasion en Afrique, en 430, irrités de la résistance qu'opposaient à leur domination les catholiques, et notamment les évêques, invariablement attachés à la domination romaine, les traitèrent avec dureté, souvent même avec une extrême barbarie. Selon le récit de Victor de Vita, évêque de Byzacène, témoin oculaire de cette persécution, Genséric, roi des Vandales (430-474), donna aux évêques et aux catholiques qui occupaient les postes les plus relevés dans l'État, le choix entre la conversion à l'arianisme et l'exil ou l'esclavage; il fit embarquer l'évêque de Carthage et son clergé sur un navire qui faisait eau de toutes parts, et qui ne put qu'avec peine arriver jusqu'à Naples. Il fit, en outre, mettre à mort quatre catholiques espagnols employés à son service particulier. Hunneric, son fils et son successeur (478-486), suivit son exemple, et, mettant à exécution contre les catholiques les lois décrétées auparavant contre les ariens, commença par les exclure de tous les emplois publics, en exila un grand nombre en Sicile et en Sardaigne, et relégua une foule d'ecclésiastiques, soit en Corse, soit dans le désert d'Afrique, où ils eurent à souffrir les plus grands maux [2]. La persécution, quelque temps suspendue sous Gontamond (486), se renouvela sous son frère

[1] « Il laissa aux romains, dit Sismondi, leurs croyances orthodoxes comme il leur laissa les deux tiers de leurs terres. »

[2] Blumhardt, *Histoire du Christianisme*, XII, 15.

Thrasimond (496), et plus de soixante évêques furent encore exilés en Corse et en Sardaigne.

Mais ni les Vandales, par leurs persécutions, ni les autres nations germaniques, par leurs ménagements et leur tolérance, ne réussirent à établir solidement l'arianisme dans les pays dont ils s'étaient emparés. Comme ce n'était nullement, sauf chez Ulphilas et quelques autres, un examen réfléchi de la question, nullement des scrupules monothéistes, ni même des besoins religieux qui leur fussent propres, mais l'influence de leurs princes et de leurs évêques, la force de l'habitude et le respect pour les traditions de leurs pères qui les attachaient à l'arianisme, établis au milieu de peuples plus civilisés qu'eux-mêmes, chez lesquels la foi catholique était dominante[1], ils cédèrent insensiblement à l'ascendant de ces derniers. On vit bien alors laquelle des deux doctrines était la plus populaire. Aussitôt qu'Hunneric, roi des Vandales, eut permis l'ordination d'un évêque catholique à Carthage, sous la condition que les ariens jouiraient de la liberté religieuse à Constantinople, cet évêque reçut bientôt de fortes sommes d'argent qu'il distribua aux siens, en sorte que, lorsque la persécution recommença, de nombreux adhérents se pressèrent autour des confesseurs. Gondebaud, roi des Burgondes, fut, dit-on, converti vers 499, dans une conférence théologique où Avitus, évêque de Vienne, joua le principal rôle et obtint peut-être d'autant plus d'ascendant qu'il réussit à calmer les remords du prince au sujet de ses fratricides. Son fils Sigismond se prononça encore plus ouvertement que lui en faveur de la foi catholique et dès son avènement, sept ans après, il réussit à convertir la plupart de ses sujets[2]. Partout la population romaine, partout le clergé romain surtout, encourageaient ces conversions par leur dévouement pour les princes barbares qui embrassaient ou servaient leur croyance, autant que par leur éloignement pour les princes ariens. Les évêques, tout disposés à fermer les yeux sur les crimes et le déréglement des rois barbares, pourvu qu'ils déférassent à leur autorité en ce qui concernait la foi, et trouvant chez des hommes grossiers et ignorants une docilité complète en fait de doctrine, eurent bientôt mis de leur côté la plupart de ces chefs et dompté avec leur aide ceux qui persistaient dans l'hétérodoxie.

[1] *Edinb. Rev.*, an 1858, p. 331.

[2] Rilliet, *Mémoires de la Société d'histoire*, XV, 265. Fleury, XXX, 52.

Saint Remy disait aux détracteurs de Clovis : « Il faut pardonner beaucoup au propagateur de la foi et au sauveur des provinces. » Ce fut à ces circonstances que ce prince, orthodoxe dès son baptême, dut une partie de ses succès sur les autres barbares de la Gaule, et d'abord l'arianisme des Visigoths, ses voisins, lui servit (en 507) de prétexte pour leur déclarer la guerre. « Je ne puis souffrir, dit-il, de voir ces hérétiques posséder une si belle partie de ce pays. » Favorisé par l'appui des catholiques, leurs sujets, il leur ravit, dans l'espace d'un an, le plus grand nombre de leurs provinces, et déjà en 530 tous les Visigoths étaient soumis aux Francs, ainsi qu'à la foi catholique[1]. La trop fameuse Brunehaut fut une des plus célèbres prosélytes de la nation visigothe. Nous avons parlé des lettres flatteuses qu'elle reçut du pape Grégoire le Grand, qui comptait sur elle pour propager au loin le christianisme romain et y louait « son zèle ardent, ses œuvres précieuses et son âme corroborée par la crainte du Tout-Puissant[2]. »

La conversion des Suèves et des Visigoths d'Espagne ne se fit pas beaucoup plus attendre. Celle des Suèves eut lieu sous leur roi Théodomir Ier qui, voyant son propre fils en danger de mort, son royaume désolé par des maladies contagieuses, tandis que celui des Francs était épargné, demanda de quelle religion était donc saint Martin qui passait pour faire tant de miracles en Gaule, et finit par se faire catholique ainsi que ses sujets, pour obtenir l'intercession d'un si grand protecteur (559). — Quelque temps après, Reccared, l'un des rois visigoths d'Espagne, converti par l'influence de Léandre, évêque de Séville, grâce aussi à de prétendus miracles de saints, fit dès son avènement au trône (586) profession du symbole de Nicée. Il en fit décréter solennellement l'adoption, trois ans après, dans le concile de Tolède (589)[3], et malgré quelque résistance de la part des ariens, l'Espagne entière fut ramenée, non sans violence, il est vrai, à la foi catholique.

Ailleurs, ce furent les armes romaines, favorisées par la désaffection des catholiques pour leurs rois ariens, qui déterminèrent la chute du parti. En 534, Bélisaire, général de Justinien, reprit l'Afrique sous le prétexte de replacer sur son trône le roi légitime, et après avoir chassé ou emmené captifs la plupart des Vandales, pendant qu'un autre romain

[1] Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, p. 43.
[2] Ibid., p. 57.
[3] Labbe, *Conc.*, t. V, p. 997.

soulevait ses compatriotes à Tripoli au nom du symbole d'Athanase et y plantait l'étendart de l'empire, il ôta aux ariens toutes leurs églises, et rétablit sans difficulté la foi de Nicée. Vingt ans après, en 553, les succès de Narsès sur les Goths eurent en Italie le même résultat. L'arianisme y reparut, à la vérité, en 568 avec la nation des Lombards; mais les efforts de leur reine Théodelinde, fidèlement attachée à la foi catholique et dévouée au pape Grégoire le Grand, préparèrent, dès l'an 590, la conversion de son mari Agilulf qui lui devait le trône, et celle de la nation entière qui fut achevée en 670, lors de l'avènement de Grimoald. Cette courte réapparition, à la suite de l'invasion lombarde, peut être considérée comme le dernier effort de l'arianisme dans le monde ancien.

II. DOCTRINE ET CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES

Maintenant revenons sur nos pas, et nous replaçant en orient, où le dogme trinitaire s'était premièrement élaboré, étudions-y les nouvelles discussions qui avaient surgi de son triomphe.

Vainement avait-on établi et affirmé par tant de symboles la parfaite divinité de Jésus-Christ, tant qu'on n'en avait pas déterminé d'une manière précise les rapports avec son humanité, la question ne pouvait être considérée comme tranchée. Le Fils était Dieu : ce point venait d'être décidé; mais il était aussi homme. Après avoir rempli dans les temps antémondains les mêmes fonctions créatrices que le Logos de Philon, il s'était incarné dans le sein de Marie; revêtu d'un corps humain, il avait habité parmi les hommes, mené ici-bas une existence semblable à la leur, partagé leurs affections, leurs besoins, leurs souffrances, enduré l'agonie et la mort. C'étaient là des faits dont les manichéens, les gnostiques et les docètes, en général, contestaient seuls la réalité. Mais de quelle manière et dans quelles conditions ces deux natures, divine et humaine, étaient-elles unies en Christ, comment leurs propriétés respectives pouvaient-elles simultanément se manifester en lui? C'est ce qu'on s'était demandé déjà bien avant la controverse arienne, et diverses opinions s'étaient produites à cet égard.

La même question se présenta plus fréquemment encore pendant la durée des débats sur l'arianisme[1] et les pères les plus orthodoxes

[1] Voy. Munscher, IV, 7-8.

émirent sur ce sujet des idées assez divergentes, quelques-unes même assez étranges et qui, plus tard, auraient pu causer du scandale [1]. Mais cette controverse, absorbant alors les esprits, de telles assertions demeurèrent inaperçues, et le seul théologien qui, dans le cours du IVme siècle, fut inquiété pour ses doctrines christologiques, fut Apollinaire le jeune. Pour réfuter les ariens qui admettaient en Christ la présence simultanée du *Noûs* humain et du *Logos* divin, et par là deux principes de spontanéité différents, qui pouvaient entrer en lutte et devenir une occasion de peccabilité, Apollinaire soutint qu'en Christ le Logos avait pris la place du *noûs*. — Cette hypothèse déplut à la majorité des théologiens orthodoxes. Grégoire de Nysse, en particulier, objecta que Christ n'aurait pu effectuer complètement la rédemption de l'humanité, qu'autant qu'il aurait été *homme parfait* en même temps que *Dieu parfait*. Son opinion prévalut dans l'Église. Elle fut consacrée en 362 dans un concile d'Alexandrie et, plus tard, dans trois conciles de Rome, tenus sous le pape Damase, de 374 à 380. Les pères de Constantinople l'établirent de même en 381 dans leur lettre synodale, ainsi que le pape Damase dans celle qu'il écrivit après le concile de Rome, de l'an 382, et où il déclara « qu'attribuer à Christ, soit une humanité, soit une divinité imparfaites, c'était parler en enfant de la géhenne [2]. » Ce fut aussi en opposition avec la doctrine d'Apollinaire que le concile de Constantinople ajouta au symbole de Nicée : « descendu du ciel et fait chair par l'action du Saint-Esprit dans la vierge Marie [3]. »

Ces décisions sur la personne de Christ n'en laissaient pas moins subsister la question tout entière. Il s'agissait toujours de savoir comment l'humanité réelle et la divinité absolue pouvaient coexister en lui, comment pouvaient se manifester, simultanément en lui, leurs propriétés respectives, en apparence contradictoires. Dans cette personne, composée de deux natures, l'une finie, l'autre infinie, l'infini absorbait-il le

[1] Athanase, par exemple, attribuait exclusivement à la chair de Christ les souffrances qu'il avait endurées (*Orat. cont. Arian.*), et Hilaire niait, au contraire, que dans la passion le corps de Christ eût vraiment ressenti aucune douleur (*de Trinit.*, X, 23).

[2] Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9, 10. Athanase, *cont. Apollinar.*, II, 922.

[3] On a supposé que la doctrine d'Apollinaire eût suscité moins d'opposition, s'il n'eût joué, dans le schisme mélétien d'Antioche, un rôle qui le brouilla avec tous les partis, en consacrant un troisième évêque à côté des deux, entre lesquels cette église était déjà divisée (*Real-Enc.*, X, 289).

fini, le fini limitait-il l'infini, ou bien étaient-ils simplement juxtaposés de manière que chacun eût son action propre, sortît ses effets distincts ? La double nature n'impliquait-elle point une double personnalité ? L'hypostase, le sujet qui était né sur la terre, qui avait souffert comme les hommes, qui avait enduré et était mort, pouvait-il être le même qui, de toute éternité, avait été avec le Père, qui, comme lui, devait subsister dans tous les siècles, et qui, après avoir créé le monde, continuait à le soutenir et à le gouverner ? Ou bien y avait-il dans le Verbe, fait chair, deux sujets différents, l'un créé, croissant, souffrant, mourant, l'autre créateur, infini, immortel, impassible, immuable ?

Telle est la question qui se pose inévitablement pour quiconque reconnaît en Christ le Dieu homme, et qu'il doit aborder de front, sous peine d'être conduit à renier l'une ou l'autre partie de sa thèse.

Discutée dès avant les controverses ariennes, elle prit, depuis la condamnation de l'arianisme, une importance toute nouvelle, car il s'agissait pour le parti vaincu de regagner une portion du terrain qu'il avait perdu, et, pour le parti vainqueur, de ne pas perdre les fruits de sa victoire. Les controverses christologiques, dont nous allons raconter la marche, ne furent donc en réalité que le prolongement des précédentes, et nous y retrouvons aux prises les mêmes écoles de Syrie et d'Égypte, dont les luttes avaient commencé à l'époque d'Arius.

L'école d'Alexandrie, fidèle à son point de vue favori, qui la portait à élever le plus haut possible la personne de Jésus-Christ devant des païens, qui comprenaient fort bien qu'on attribuât à une divinité des actions humaines, mais non qu'on suivît la religion d'un être qui ne serait pas divin dans le sens le plus absolu, confondait plus ou moins entre elles ces deux natures de Christ. Déjà dans le cours des débats sur la Trinité, Athanase [1] avait dit : « Nous attribuons au Fils unique, non point, comme quelques-uns, deux natures, dont l'une doit être adorée et l'autre non adorée, mais une seule nature incarnée du Dieu Verbe, qui doit être, avec la chair qu'elle a revêtue, l'objet d'un même sentiment d'adoration. » D'après ce principe, il ne s'était fait aucun scrupule de parler du « Verbe mis en croix, » d'appeler fréquemment Marie « mère de Dieu [2], » d'affirmer enfin que « l'humanité de Christ avait été divinisée. »

[1] *De incarn. Verbi.*

[2] Μαρία θεοτόκος. Athanase, *Orat. cont. Arian.*

L'école d'Antioche, au contraire, qui, de crainte de rabaisser la nature divine en lui prêtant des actions, des impressions humaines, avait précédemment incliné à refuser à Christ la parfaite divinité, — battue sur ce terrain, obligée par le triomphe définitif de l'*homoousion*, de reconnaître que Jésus-Christ, malgré son humanité, était vraiment Dieu, voulut, tout au moins, pour sauver son principe, qu'on distinguât soigneusement en lui les deux natures, qu'on n'attribuât pas à l'une ce qui appartenait à l'autre, qu'on ne parût pas avilir l'Essence infinie en lui imputant ce qu'il y avait de fini, d'humain en Jésus. Tout en satisfaisant ainsi ce besoin de clarté qui la dirigeait en matière théologique, elle pensait aussi mieux se conformer au sens naturel de l'Évangile, mieux éviter enfin l'écueil du docétisme. Ce n'était donc plus une union substantielle, mais une simple jonction volontaire, une unité morale qu'elle admettait entre les deux natures de Christ[1]. Telle est la tendance que nous trouvons dès l'origine chez les principaux docteurs d'Antioche, chez Diodore de Tarse et particulièrement chez Théodore de Mopsueste[2], qui, tous deux, dans leurs débats contre l'apollinarisme, employèrent les expressions les plus fortes pour montrer en Christ un homme parfait, distinct du Logos, qui se l'était associé d'une manière ineffable[3]. Ils allaient jusqu'à appeler l'humanité de Christ un temple qu'habitait le Logos divin.

Chacune de ces deux manières de voir avait ses écueils qui lui étaient propres. L'une, cette dernière, à force de séparer les deux natures de Jésus, tendait à distinguer en lui deux sujets, deux personnes. L'autre, pour maintenir l'unité de sa personne, tendait à confondre en lui ses deux natures. L'une semblait relever son humanité aux dépens de sa divinité, l'autre sa divinité aux dépens de son humanité, l'une tendre à l'ébionitisme, l'autre au docétisme.

L'Église, pour demeurer fidèle à ses antécédents, fut donc conduite à proscrire l'une et l'autre manière de voir. Mais, vu l'extrême difficulté de la question, elle n'y réussit qu'à travers de longues controverses qui remplissent les Vme et VIme siècles tout entiers, et que nous retrouverons encore au VIIIme. Abordons-en courageusement le récit, sans nous

[1] οὐχ ἕνωσις φυσική, κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ συναφεία, κοινωνία κατὰ χάριν, κατὰ εὐδοκίαν, ἐνοίκησις du Verbe dans l'homme Christ.

[2] Voy. sa confession de foi au concile d'Éphèse, Act. 6. (Mansi, t. IV, p. 1347).

[3] ὁ θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον — ἀποῤῥήτως σύνηψεν ἑαυτῷ.

laisser arrêter ni par leur subtilité, ni par leur apparente monotonie, ni par ce que les procédés des personnages que nous y verrons figurer nous offriront parfois de choquant pour le sens religieux et moral.

Le point de vue de l'école d'Antioche, qui se rapprochait le plus de l'arianisme, et par là semblait le plus compromettre le crédit de la formule de Nicée, fut naturellement le premier qu'on s'efforça de proscrire. C'est ce qui donna lieu à la controverse dite « Nestorienne. »

1. CONTROVERSE NESTORIENNE

Nous avons vu que, pendant la première moitié du Vme siècle, les partisans de la vie monastique, dans leurs efforts pour la propager en orient, cherchaient à accréditer le culte de Marie, comme type de la perpétuelle virginité, et lui prodiguaient le titre fastueux de *Theotokos* (mère de Dieu), consacré par l'emploi qu'en avait fait Athanase. Nestorius, ancien prêtre d'Antioche et disciple de l'école syrienne, que son mérite et ses talents avaient fait élever, par Théodose le Jeune, en 428, au patriarcat de Constantinople, se scandalisa de cette expression, et, sans l'attaquer directement, s'efforça d'inculquer à ses auditeurs le principe de la distinction des deux natures en Christ. Un prêtre nommé Anastase, disciple, comme lui, de Théodore de Mopsueste, et ayant moins de ménagements à garder, dit ouvertement dans une prédication : « Que personne n'appelle Marie mère de Dieu ! Marie était une femme, et Dieu n'a pu naître d'une femme. » Là-dessus, grand émoi dans son auditoire. On l'accusa de nier que Christ fût vraiment Dieu [1].

La querelle une fois engagée, Nestorius crut devoir appuyer la parole de son prêtre, et dans un discours qui nous a été transmis par Marius Mercator [2], enchérit encore sur le reproche d'inconvenance et d'absurdité adressé au titre qu'on donnait à Marie. « Dieu, dit-il, peut-il avoir une mère ? Dans ce cas, il faudrait excuser les païens d'en attribuer à leurs divinités. Marie n'a pu enfanter Dieu ; la créature ne peut engendrer celui qui est incréable. » Toute la colère de son troupeau se tourna alors contre lui. L'ayant vu donner la communion à un évêque qui s'était prononcé dans le même sens, il quitta l'Église en tumulte. Un homme d'un rang distingué osa l'interrompre au milieu d'un de ses

[1] Socrate, VII, 32.
[2] Voy. Mansi, IV, 1197.

discours. Un moine l'arrêta un autre jour au moment où il allait monter en chaire. Proclus, évêque de Cyzique, qui était venu à Byzance briguer contre lui le patriarcat, inséra dans un panégyrique de la Vierge des allusions injurieuses à celui, disait-il, qui l'avait outragée[1]. Enfin, ceux des membres de son clergé, qui voyaient avec dépit un étranger placé à leur tête, profitèrent des haines amassées contre lui pour se soustraire à son autorité. Nestorius, regrettant l'émotion qu'il avait causée, crut devoir faire un sacrifice à la paix. Il déclara en chaire que, tout en préférant pour Marie le titre de *Christotokos*, il consentait à employer celui qu'on voulait lui attribuer, pourvu toutefois qu'on n'entendît point par là faire de Marie une déesse.

Si les intérêts de l'orthodoxie nicéenne eussent été seuls en jeu dans le débat, cette déclaration aurait dû satisfaire ses antagonistes, en prouvant que Nestorius ne voulait point combattre la doctrine reçue, quant à la divinité de Jésus-Christ, ni distinguer en lui deux personnes, mais seulement écarter toute expression qui semblerait confondre ses deux natures et rabaisser ainsi l'idée de la divinité, en y comprenant des notions qui n'appartiennent qu'à la nature humaine. Mais, de même qu'au fond des débats sur la trinité se trouvait le besoin populaire de déifier complètement la personne de Jésus, au fond des nouveaux débats, qui venaient de s'élever, se trouvait le besoin, peut-être plus populaire encore, de déifier également la personne de Marie toujours vierge. Bientôt, en outre, des rivalités de tout genre furent engagées dans ce démêlé et contribuèrent encore à l'aigrir.

Au despotique et violent Théophile, nous avons vu succéder, en 412, sur le siège d'Alexandrie, son neveu Cyrille, qui semblait s'être proposé de le prendre en tout pour modèle. Animé, comme lui, d'un zèle farouche et persécuteur, comme lui plein d'un esprit de domination qui, pour parvenir à ses fins, ne reculait devant aucune intrigue, il semblait encore avoir hérité de son oncle sa vieille rancune contre le siège patriarcal de Constantinople, et de plus sa haine contre Chrysostome, dont Nestorius, dès son élévation, s'était empressé de faire réhabiliter la mémoire. Il paraît enfin qu'il s'y mêlait des griefs plus personnels encore : Nestorius, peut-être, avait écouté avec trop de complaisance les plaintes portées à Constantinople, par quelques égyp-

[1] Mansi, IV, 579.

tiens, contre leur patriarche, et qui faisaient craindre à Cyrille une enquête sur les actes de sa vie pastorale. Toutes ces causes réunies firent trouver à Nestorius un adversaire acharné dans la personne de Cyrille.

Dès que celui-ci eut connaissance du démêlé qui venait de s'élever à Constantinople, il s'empressa de l'envenimer par ses écrits. Au lieu de s'adresser directement à Nestorius pour l'aider de ses avis, et s'éclairer lui-même sur la justice des accusations portées contre lui, il lança publiquement deux diatribes contre les opinions qui lui avaient été imputées, l'une sous forme de mandement pascal, l'autre dans une lettre adressée aux religieux de Constantinople [1]. Dans ces deux manifestes, sans nommer Nestorius, il l'attaquait indirectement de la manière la plus vive, et lorsqu'il sut à quel point le patriarche était blessé de ce procédé, il lui adressa, sous prétexte de se justifier, une lettre qui renfermait de nouvelles attaques et qu'il terminait en engageant Nestorius à rétracter publiquement son erreur. D'après lui, le Logos n'avait pas seulement revêtu l'humanité, mais était devenu homme-chair. Il s'était opéré en lui une sorte de mélange chimique (*κρᾶσις*) qui confondait ses deux natures en une seule et en faisait un nouvel être, réunissant en lui les propriétés de toutes deux, en sorte qu'il ne leur restait plus aucune différence personnelle [2]. Le même existait éternellement et était mort, le même était engendré de Dieu, et né de la semence de David, le même était impassible et avait souffert [3]. Nestorius répondit avec calme et dignité, maintenant la vérité de ses propres assertions, en même temps qu'il réfutait celles de son adversaire. Mais Cyrille, résolu de le perdre, le décria bientôt par le moyen des délégués qu'il entretenait à Constantinople, auprès des moines, du peuple et de la cour. Il agit encore plus directement auprès de celle-ci par deux nouveaux écrits, verbeux et bassement adulateurs, qu'il adressa en 429, l'un à Théodose le Jeune et à l'impératrice Eudoxie, l'autre aux sœurs de Théodose, particulièrement à Pulchérie [4], mortelle ennemie de Nestorius, depuis que, selon Suidas, il avait révélé à son frère ses coupables intrigues avec un officier de la cour [5]. Cyrille rechercha aussi l'appui de

[1] Mansi, t. IV, p. 590.
[2] ἰδικὴ ἑτερότης.
[3] ὁ λόγος ἀπάθως ἔπαθεν.
[4] Mansi, t. IV, 617, 679.
[5] Ibid., p. 803.

l'Église d'occident, par une lettre au pape Célestin, dans laquelle, sur le ton de la plus humble déférence, il semblait le prendre pour arbitre du débat [1], tandis que Nestorius, moins souple et moins habile, traitait avec lui d'égal à égal. Sensible à cette différence de procédés, Célestin, à l'issue d'un concile tenu à Rome, déclarant sa pleine adhésion aux sentiments de Cyrille, somma Nestorius, sous peine d'excommunication, de se rétracter dans l'espace de dix jours, envoya aux évêques d'orient une copie de ce décret, et chargea de son exécution Cyrille lui-même. Rien ne pouvait être plus avantageux pour lui que cette sentence de l'évêque de Rome. Il savait que les prélats orientaux, quelque bien disposés qu'ils pussent être en faveur de Nestorius, seraient retenus par la crainte d'une scission avec l'occident. Le plus distingué, en effet, des évêques d'orient, Jean d'Antioche, ami de Nestorius, et disciple comme lui de Théodore de Mopsueste, en lui transmettant les lettres qu'il avait reçues d'Alexandrie, y joignit de vives exhortations à faire de son côté tout ce qu'il pourrait pour apaiser un différend [2] « dont toute l'Église était émue. » D'après ses conseils, Nestorius écrivit en effet à Célestin, non une rétractation, mais une justification pacifique des principes qu'il avait soutenus, déclara de nouveau consentir à l'expression de *Theotokos* dûment expliquée, tout en se plaignant de l'injustice des procédés de Cyrille, et témoignant le désir qu'un concile général s'assemblât pour décider la question [3].

Mais Cyrille ne laissa pas à une réconciliation le temps de s'opérer. Se prévalant de la mission que Célestin lui avait confiée, il réunit, en 430, un concile à Alexandrie, et au nom de ce concile, somma Nestorius, pour la troisième et dernière fois, de se rétracter, et de souscrire à *douze anathèmes*, qu'il joignait à sa lettre, et qui atteignaient directement, non seulement les opinions de Nestorius, mais les principes de l'école de Syrie tout entière [4]. Sur son refus présumé, le clergé et le peuple de Constantinople étaient sommés à leur tour de rompre toute communion avec lui. Les évêques d'orient, dès ce moment en cause dans le débat, firent réfuter les anathèmes de Cyrille par Théodoret, évêque de Cyr, qui s'en acquitta avec honneur. De son côté, Nestorius

[1] Mansi, t. IV, p. 1011, 1016.
[2] Ibid., p. 1061.
[3] Ibid., p. 1021.
[4] Ibid., p. 1067.

repoussa bien loin les sommations qui lui furent adressées de la part de Rome et d'Alexandrie, et aux anathèmes de Cyrille opposa douze contre-anathèmes qui leur correspondaient point par point [1].

Les procédés de Cyrille indignèrent contre lui Théodose lui-même. Témoin de la part active que le peuple prenait à ces débats, l'empereur, de même que Constantin précédemment, crut que son devoir de souverain l'appelait à intervenir. Loin de reconnaître à l'évêque d'Alexandrie, non plus qu'à celui de Rome, le droit d'anathématiser et de déposer l'évêque de sa capitale, il résolut de s'en remettre, selon le vœu de Nestorius lui-même, à la décision d'un concile général. Il invita donc tous les métropolitains de son empire, et les évêques de leur ressort à s'assembler à Éphèse le jour de la Pentecôte 431. Dans la lettre de convocation adressée à Cyrille, il lui faisait de vifs reproches sur sa conduite intrigante et despotique, et chargeant le comte Candidien de présider en son nom le concile, il lui ordonna expressément de demeurer étranger aux débats touchant le dogme, et de n'intervenir que pour le maintien de l'ordre et de la paix. Il prit enfin diverses précautions contre les moyens de séduction qu'on prévoyait de la part du patriarche d'Alexandrie.

Malheureusement, le choix qu'il avait fait d'Éphèse, comme du lieu le plus commode et le plus central pour une assemblée, n'était que trop favorable aux manœuvres de Cyrille. La légende de l'assomption de Marie n'était pas encore en vogue. Éphèse prétendait posséder son corps, ainsi que celui de saint Jean; elle lui avait dédié sa principale église sous le titre de « Marie Theotokos, » et le même peuple qui s'était, quatre siècles auparavant, ameuté au cri de : « Grande est la Diane d'Éphèse, » était prêt à s'ameuter de même en l'honneur de « Marie, mère de Dieu. »

Cyrille et Nestorius arrivèrent à l'époque prescrite, Nestorius accompagné de six évêques seulement, Cyrille de cinquante évêques égyptiens dévoués à sa cause, et de plus (à ce qu'on rapporte), à l'exemple de son oncle, d'une grande troupe d'esclaves et de marins pour terroriser ses adversaires. Il prêcha plusieurs fois à Éphèse, flattant cette ville dépositaire des reliques de saint Jean, et invoquant à satiété Marie, mère de Dieu, sa protectrice. Cyrille avait encore mis dans ses intérêts

[1] Mansi, t. IV, p. 1099.

Memnon, métropolitain d'Éphèse, avec d'autant plus de succès que, depuis le concile de Constantinople, les évêques de cette ville, longtemps indépendants, grâce sans doute à la mémoire de l'apôtre saint Jean, avaient été, contre leur gré, soumis au patriarche d'orient. Or, le métropolitain d'Éphèse avait sous ses ordres trente ou quarante évêques, et disposait d'une troupe de paysans, colons de l'Église, tout prêts à le servir de leurs bras. Dès l'arrivée de Nestorius, Memnon lui ferma toutes les églises de la ville, le traitant d'avance comme un hérétique reconnu.

Pour surcroît de disgrâce, au terme fixé, il manquait encore beaucoup d'évêques d'orient, notamment Jean, patriarche d'Antioche, et tous les évêques de Syrie. Ils avaient été retenus, d'abord par une émeute populaire qu'une famine avait causée, puis par une inondation qui avait rompu les chemins. Jean d'Antioche, contrarié par ce retard, s'en était fait excuser auprès de Cyrille lui-même, demandant un sursis de cinq jours. Le commissaire de l'empereur appuyait cette demande; quarante-un évêques déclaraient ne point vouloir prendre part aux actes du concile avant que leurs collègues absents et les délégués de Rome fussent arrivés ; mais Cyrille, impatient de soumettre son rival, accusa Jean d'Antioche d'un retard prémédité et volontaire, allégua le vœu de quelques évêques d'Asie qui ne voulaient pas qu'on les attendît, et, sans écouter les sages avis d'Isidore de Péluse, ouvrit, de concert avec Memnon, le concile d'Éphèse, le 22 juin 431, dans l'église de Ste-Marie, avec deux cents évêques, dont seize seulement du parti de Nestorius.

Dans cette assemblée, toute gagnée d'avance à sa cause, Cyrille obtint une victoire aisée; il lui fit approuver tous ses actes précédents, y compris ses douze anathèmes, puis, après une triple sommation adressée à Nestorius, et accueillie par un triple refus de comparaître, le concile jugea par contumace le patriarche de Constantinople, flétrit d'un blâme public ses lettres à Cyrille, et profita de quelques expressions qui lui étaient échappées pour l'accuser d'horribles hérésies[1]. Enfin, dans un style amer et doucereux, il déclarait « qu'après beaucoup de larmes, » il s'était vu contraint par les lois de l'Église et la lettre du pape Célestin, de prononcer l'arrêt suivant : « Notre Seigneur Jésus-Christ, blas-

[1] Mansi, *Conc.*, t. V. Le concile eut soin de se baser uniquement sur le symbole de Nicée, omettant à dessein les additions du symbole de Constantinople qui flétrissaient les opinions d'Apollinaire, plus ou moins identiques à celles de Cyrille.

phémé par Nestorius, a décidé par ce saint concile, de le déposer de l'épiscopat et de l'exclure du collège des prêtres. » Un des pères du concile, prêchant à Éphèse, l'apostropha dans les termes les plus extravagants, le comparant à Caïn, aux habitants de Sodome, et pour avoir divisé le dieu Logos, le dévouant aux châtiments éternels. Puis, malgré la défense du commissaire impérial, Cyrille se hâta de rendre public le jugement du concile, de l'adresser à l'empereur, et de le promulguer lui-même dans Éphèse. Les habitants, les femmes surtout, qui durant toute la journée avaient attendu impatiemment ce décret, apprirent avec transport la déposition de Nestorius, accompagnèrent Cyrille avec des flambeaux et de l'encens jusqu'en sa demeure, et pleines d'allégresse, célébrèrent toute la nuit, le triomphe de la mère de Dieu.

Cependant, cinq jours après la clôture du concile, Jean d'Antioche arriva à l'époque qu'il avait fixée. Indigné de la conduite de Cyrille, il se crut permis d'user de représailles, et avec 42 évêques qu'il avait amenés, tint un contre-concile. Là, il déposa à son tour Cyrille et Memnon, qualifiés d'apollinaristes, retrancha de la communion tous les évêques qui avaient participé à leurs actes, jusqu'à ce qu'ils eussent témoigné leur repentir, et condamné les anathèmes de Cyrille. Puis il fit part à l'empereur de ce décret, lui demandant de le ratifier et d'assembler un concile général, constitué, non à l'arbitraire des patriarches, mais régulièrement composé d'un nombre déterminé d'évêques de chaque province. De leur côté, Cyrille et ses partisans, s'assemblant de nouveau, reçurent dans leur conciliabule les délégués de l'évêque de Rome qui, récemment arrivés, tinrent avec eux six nouvelles sessions, où ils approuvèrent tout ce qui avait été fait, et de plus excommunièrent Jean d'Antioche lui-même [1].

L'empereur, sollicité à la fois par les deux partis, de leur prêter l'appui de son autorité, crut rendre un arrêt des plus justes en confirmant, quant aux personnes, les décisions des deux assemblées, savoir, en suspendant provisoirement et jusqu'à un nouveau concile général, les trois évêques déposés, Nestorius, Cyrille et Memnon, que pour plus de sûreté il fit arrêter et garder tous les trois. Mais cet arrêt, si impartial en apparence, tourna en dernier résultat au préjudice du seul Nestorius qui, plus élevé en dignité, et moins soutenu par le peuple, avait

[1] Mansi, t. IV, p. 1283, ss.

bien plus à perdre par ce décret de suspension. Fatigué de tant de secousses, plus ambitieux de repos que d'autorité, il dédaigna toutes les démarches qui eussent été nécessaires pour faire triompher sa cause. Cyrille, au contraire, prodigua autour de lui tant de flatteries et de caresses, entretint des intelligences si assidues avec les moines de Constantinople et, au dire de son archidiacre, ménagea si peu les trésors de son Église pour les présents qu'il faisait parvenir à la cour, usa si habilement enfin de son crédit auprès de Pulchérie et de son ascendant sur le faible Théodose, qu'il obtint pour Memnon et pour lui-même le recouvrement de leur dignité.

Les adhérents de Nestorius adressèrent néanmoins à la cour des demandes pressantes pour sa réintégration. Cyrille ne fut pas moins instant pour les faire échouer. Afin d'agir plus efficacement sur l'esprit de l'empereur, voici, dit-on, ce qu'il imagina. Dans les couvents de la capitale se trouvait un abbé, nommé Dalmatius, ennemi acharné de Nestorius, et qui se vantait d'avoir dit lors de sa nomination : « Prenez garde à vous, il est arrivé en cette ville une méchante bête qui, par sa doctrine, y causera beaucoup de maux. » Cet abbé jouissait à Constantinople d'un immense crédit par tout ce que l'on racontait de ses exploits dans la vie ascétique. C'est à lui que Cyrille s'empressa d'adresser la sentence du concile, en le priant de la soutenir auprès de l'empereur. Dalmatius aussitôt se résout à la présenter lui-même. Il fait battre le rappel dans tous les couvents de la capitale, et se met à la tête d'une longue procession de religieux. En voyant ce cortège immense, conduit par un abbé qui passait pour n'être pas sorti de son monastère depuis quarante-huit ans, le peuple, persuadé que la foi est en péril, se joint à la procession en vociférant des anathèmes contre Nestorius. Arrivé devant le palais, le cortège s'arrête. Dalmatius entre seul, présente à l'empereur la lettre du concile en lui disant : « Qui voulez-vous suivre, six cents évêques ou un impie? » Les clameurs de la foule continuant à retentir au dehors, il n'en fallait pas plus pour intimider Théodose. Il consent à recevoir les députés du concile, qui obtiennent sans peine l'exil de Nestorius. « Son sort est réglé, dit l'empereur aux amis du patriarche. Qu'on ne me parle plus de lui. » Quant à Nestorius, il demanda seulement, et obtint la faveur de rentrer dans son monastère près d'Antioche, et Maximien fut élevé à sa place sur le siège de Constantinople.

Mais ce n'était point l'intention de l'empereur d'approuver en tout la conduite ni la doctrine de Cyrille et de condamner les orientaux. Ce qu'il se proposait avant toutes choses, c'était le rétablissement de la paix. Il fit pour cela plusieurs tentatives, mais il y rencontra de grands obstacles, à cause des exigences mutuelles des deux partis. Enfin ses prières et, à ce qu'on prétend, ses menaces amenèrent de leur part, quoique avec beaucoup de difficultés, surtout de la part de Cyrille, des concessions réciproques, et, par l'intermédiaire de Paul, évêque d'Émèse, fut conclu en 432, entre Jean d'Antioche et Cyrille, un accord destiné à rétablir la paix entre l'Église d'orient et celle d'Égypte [1]. Voici quelles en étaient les bases : on n'obligeait point Cyrille à rétracter ses anathèmes; il dut seulement consentir à signer une profession de foi rédigée par Jean, patriarche d'Antioche, et où l'on enseignait « l'union des deux natures, mais sans confusion (ἀσυγχύτως), même après leur union, » formule naguère présentée à l'empereur par Théodore de Mopsueste. En revanche, on consacrait le titre de Marie, « mère de Dieu [2] » et Jean d'Antioche consentait, « pour le bien de l'Église, » et sur l'ordre de l'empereur, à la condamnation de Nestorius qui, cependant, n'avait rien enseigné de contraire à ce symbole [3].

C'est ainsi que Nestorius fut, par ce prétendu traité de paix, sacrifié par son propre parti, abandonné par son ancien ami, froidement défendu, et enfin abandonné de même par Théodoret. On ne le laissa pas même en paix dans le monastère où il s'était réfugié. L'évêque de Rome ne cessait d'exhorter Théodose à le séquestrer complètement et à le mettre hors d'état de répandre ses erreurs. A sa sollicitation, en effet, et à celle de Cyrille, au bout de quatre années (435), Théodose lança contre lui un édit fulminant, dans lequel il condamnait ses livres au feu, lui-même à l'exil et à la confiscation, défendait à ses sectateurs, sous peine de mort, de tenir aucune assemblée et même de porter à l'avenir le titre de chrétien. Nestorius fut d'abord relégué dans la grande oasis d'Égypte. Fait prisonnier par les Blemmyes qui ravageaient la contrée, il fut traité par eux avec humanité et mis en liberté. Pendant quelque temps il erra dans la Thébaïde, implorant en vain la

[1] Mansi, V, p. 303.
[2] Ibid., p. 291, 306.
[3] Ibid., p. 279.

pitié du préfet, qui le fit traîner par ses soldats de lieu en lieu jusque sur les confins de l'Égypte [1]. Il y écrivit encore une espèce d'apologie, et mourut vers l'an 440, sans que l'on connaisse bien les circonstances de sa mort.

La persécution à laquelle nous venons de le voir succomber s'étendit bientôt à beaucoup de ses adhérents qui n'avaient pas encouru au même degré que lui la haine de Cyrille. Il leur fut défendu de lire et de conserver les écrits de leur maître. La peine de la destitution fut prononcée contre les évêques qui oseraient renouveler ses assertions, ou qui refuseraient de signer l'accord entre Cyrille et Jean d'Antioche. Quinze d'entre eux furent déposés [2] et, grâce aux suggestions du patriarche d'Alexandrie, l'épithète de nestorien fut aisément appliquée à tous ceux qui oseraient s'écarter au moindre degré des principes de cette église.

Un des plus ardents suppôts de Cyrille fut Rabulas, évêque d'Édesse, ancien partisan de Nestorius ; il avait rompu avec lui depuis le concile d'Éphèse, dans une séance où il s'était cru offensé par Théodore de Mopsueste. Il n'avait pu l'oublier et enveloppa dans son ressentiment tous les docteurs de l'école d'Antioche, tels que Diodore de Tarse, André de Samosate et d'autres encore qui jouissaient d'une grande autorité dans son diocèse; il eut même la lâcheté d'anathématiser la mémoire de Théodore de Mopsueste peu de temps après sa mort. L'école d'Édesse, fille de celle d'Antioche et pépinière du clergé persan, était alors florissante. Ses principaux docteurs refusèrent de souscrire aux ordres de Rabulas; ils en furent aussitôt expulsés (435) et obligés de se réfugier en Perse. D'autant mieux accueillis dans cet état qu'ils étaient persécutés dans l'empire romain, ils y fondèrent une église nestorienne séparée. C'est de cette époque qu'on fait dater le « schisme nestorien. »

Quant à l'école d'Édesse, elle se releva un moment (436-457), sous le pontificat d'Ibas, successeur de Rabulas et disciple de Théodore de Mopsueste; mais en 489, depuis la reprise d'Édesse par les romains, la persécution se renouvela avec plus de violence contre les prétendus disciples de Nestorius. L'école fut détruite par l'ordre de Zénon, comme citadelle de la secte, et, sur l'emplacement qu'elle avait occupé, fut

[1] Évagrius, *Hist. eccl.*, I, 7.
[2] Mansi, V, 418.

élevée une chapelle, dédiée à Marie, mère de Dieu. Les derniers disciples de l'école d'Antioche se réfugièrent en Perse, comme leurs prédécesseurs. Ils y trouvèrent leur parti encore florissant. L'abbé nestorien Barsumas avait fondé une nouvelle école à Nisibe et lui avait obtenu la protection du roi de Perse, Phérozès (461-488), persuadant à ce souverain que, s'il avait eu quelquefois à se plaindre du peu d'attachement que les chrétiens lui témoignaient, il avait tout à attendre de la fidélité de ceux qui se trouvaient pour jamais séparés de l'église impériale. Dès ce moment, le parti nestorien était devenu très prospère dans la Perse. Il s'accrut en 489 de nuveaux fugitifs d'Édesse, plus tard encore de milliers de nestoriens que les persécutions de Justinien forcèrent d'y émigrer [1] et qui y portèrent les arts, les manufactures, la connaissance de la tactique, des machines de guerre, et favorisèrent au VIIme siècle les conquêtes de Cosroès.

De la Perse, toujours sous la protection de ses rois, le nestorianisme s'étendit de plus en plus, fonda des églises dans l'Inde, en Arabie, plus tard chez les Mongols et dans d'autres contrées barbares, survécut dans ces divers pays aux invasions des musulmans et s'y est perpétué jusqu'à nos jours. Pendant ce long espace de temps, il a rendu en orient les plus grands services à la cause de la civilisation et de l'humanité, il y a entretenu des hôpitaux et des écoles, et conservé, dans de fidèles traductions syriaques, bien des écrits des philosophes et des pères grecs, trop souvent altérés dans les originaux. Enfin, les nestoriens furent à beaucoup d'égards les instituteurs des Arabes [2]. Du reste, ils ont été conduits par diverses circonstances à renier cette dénomination, disant que Nestorius n'a point été leur véritable chef, et qu'il embrassa plutôt leurs opinions qu'ils n'embrassèrent les siennes ; ils prennent de préférence dans l'Inde le titre de « chrétiens de saint Thomas, » ailleurs celui de « chrétiens de Chaldée. » Ils se distinguent aujourd'hui, bien moins par des opinions particulières sur la personne de Jésus-Christ que par des rites anciens auxquels, en vertu de leur séparation, ils sont restés plus fidèles que l'église dite orthodoxe [3].

[1] Sismondi, *Hist. de la décad. de l'emp. rom.*, p. 254.

[2] Assemani, *De Syris Nestor* (*Biblioth. orient.*, t. III, p. 2). Gibbon, *Décad. de l'emp. c.*, 47.

[3] Layard, *Du nestor. moderne* (*Edimb. Rev.*).

2. CONTROVERSE EUTYCHIENNE

Les controverses sur les deux natures en Christ ne furent point terminées par la proscription de Nestorius et de son parti, non plus que par le schisme de l'an 436 qui en fut la conséquence.

Cyrille, demeuré maître du champ de bataille, ne songea plus qu'à poursuivre ses avantages et, regardant comme nul le traité qu'il avait été obligé de conclure avec Jean d'Antioche, pendant les douze ans qui s'écoulèrent depuis cette époque, jusqu'à sa mort, en 444, il ne cessa de se livrer aux attaques les plus violentes contre les adhérents, et surtout contre les chefs de l'école de cette ville, notamment contre Théodore de Mopsueste. L'empereur, prémuni par les évêques d'orient, déjoua ses attaques, en interdisant tout ce qui pourrait de nouveau troubler la paix de l'Église. Mais cette défense n'arrêta point le zèle de Cyrille, ni celui de Dioscore, qui, élevé après lui au patriarcat d'Alexandrie (444-451), animé des mêmes passions et, d'après le même plan, poursuivant le même but, entreprit de faire condamner, sous prétexte de nestorianisme, tous ceux qui refuseraient de souscrire aux opinions extrêmes de l'école égyptienne. Pour cela, il lui fallait des agents sûrs auprès des églises d'orient. Il en trouva des plus dévoués parmi les moines de Syrie et de Constantinople, dont le zèle fougueux, en échauffant la classe ignorante, savait se rendre redoutable à la cour. A leur tête était un abbé nommé Eutychès, supérieur d'un couvent de trois cents religieux, voisin de la capitale, et qui ayant déjà figuré à Éphèse parmi les adversaires de Nestorius, n'épargnait rien pour propager en orient le monophysisme le plus absolu ; aussi a-t-il donné son nom à la nouvelle controverse qui s'éleva au sujet des deux natures.

L'occasion de cette controverse, dite « eutychienne, » fut un écrit que Théodoret publia en 447, sous le titre d'*Eranistès*[1], pour arrêter les progrès du monophysisme. Eutychès l'accusa aussitôt auprès de l'empereur, et obtint contre lui un décret de censure qui le reléguait dans son diocèse de Cyr[2]. Mais, par représaille, il fut accusé à son tour par un ami de Théodoret, Eusèbe, évêque de Dorylée, traduit en 448 par Flavien, patriarche de Constantinople, devant une assemblée de

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, t. VI, p. 371.
[2] Voy. Théodoret, *Opp.*, t. III, ses lettres à ce sujet.

trente évêques [1], et convaincu de diverses erreurs, entre autres d'avoir enseigné que, quoique la personne de Jésus-Christ fût composée de deux natures [2], ces deux natures, après leur union, n'en formaient plus réellement qu'une seule, en sorte qu'il subsistait en une seule nature [3]. C'était une formule à laquelle Cyrille avait eu recours pour s'excuser vis-à-vis des siens, d'avoir signé l'accord d'Antioche. Eutychès, mandé au concile sur la requête de Flavien, ayant refusé de s'y rendre, sous prétexte d'un vœu qu'il avait prononcé de ne jamais quitter son couvent, puis, après un délai, n'ayant comparu qu'avec une escorte, et refusé de confesser la distinction des deux natures après leur union, fut déclaré, par le concile, entaché des erreurs de Valentin et d'Apollinaire, déposé de sa dignité d'abbé, dépouillé de la prêtrise, puis excommunié. Cet arrêt reçut l'approbation du pape Léon le Grand.

Mais Eutychès trouva ailleurs des appuis. Son parrain Chrysaphius, eunuque de Théodose le Jeune, se servit de l'immense crédit dont il jouissait auprès du monarque pour faire éloigner de sa cour Pulchérie, par qui Flavien était protégé, et y faire triompher la cause d'Eutychès. Sur la demande de ce dernier, Théodose ordonna la revision des actes de l'assemblée de Constantinople, et, dans ce but, prépara pour l'année suivante (449) un second concile général à Éphèse, ordonnant sévèrement d'en exclure tout évêque suspect de nestorianisme, et de refuser le vote à ceux qui avaient condamné Eutychès.

L'évêque Dioscore fut nommé par l'empereur président de ce concile; mais, non content des mesures qui venaient d'être prises pour donner gain de cause à Eutychès, à l'exemple de ses prédécesseurs, il se fit suivre à Éphèse d'une foule d'évêques de son parti, puis de ces nombreux et robustes infirmiers (*parabolani*) qui desservaient l'hospice d'Alexandrie et que le patriarche avait toujours à ses ordres. Il disposait encore, pour accomplir ses desseins, d'une troupe de moines syriens, amenés à Éphèse par un de ses partisans les plus zélés, l'abbé Barsumas, et enfin d'une escouade de soldats que les commissaires impériaux durent tenir à sa disposition. Avec de tels auxiliaires, et au milieu de ce même peuple d'Éphèse qui avait déjà si énergiquement secondé

[1] Évagrius, *Hist. eccl.*, I, 9. Voyez les actes curieux de cette assemblée dans Mansi, *Conc.*, t. VI, tels qu'ils furent rapportés au concile de Chalcédoine.

[2] ἐκ δύο φύσεων.

[3] ἐν μίᾳ φύσει.

Cyrille, il lui fut aisé de réduire par la terreur tous les évêques qui n'étaient pas encore gagnés à sa cause [1].

Dès l'ouverture du concile, qui eut lieu le 8 avril 449, dans l'église de Sainte-Marie d'Éphèse, Dioscore fit lire les actes de l'assemblée de Constantinople, qui furent fréquemment interrompus par les clameurs des eutychiens. Lorsqu'on fut arrivé au passage où Eusèbe de Dorylée demandait à Eutychès s'il admettait les deux natures après l'incarnation [2], de vives clameurs s'élevèrent parmi les évêques du parti de Dioscore : « Anathème à Eusèbe ! Qu'il soit brûlé vif ! Comme il a partagé le Fils, qu'il soit lui-même partagé ! » Dioscore leur demanda s'ils voulaient souscrire à la doctrine des deux natures. Ils s'écrièrent : « Anathème à qui admet les deux natures ! » et ceux qui ne joignaient pas leurs vociférations aux leurs étaient obligés d'élever au moins les mains en signe d'approbation. Dioscore proposa ensuite de reconnaître pour orthodoxe et de réintégrer Eutychès, d'annuler comme attentatoire à la foi tout ce qu'on prétendait ajouter aux décisions de Nicée et du premier concile d'Éphèse, lequel avait approuvé solennellement les douze anathèmes de Cyrille. Cette proposition fut accueillie aux cris de « vive Dioscore ! Vive le défenseur de la foi ! » Mais lorsqu'en conséquence de ce décret, Dioscore déclara déchus de l'épiscopat, comme coupables d'avoir voulu changer la foi, Flavien de Constantinople, Eusèbe de Dorylée, et tous ceux qui admettraient les actes du synode de Constantinople, et enjoignit aux évêques de souscrire à cette condamnation, Flavien récusa un tel juge; les délégués du pape opposèrent leur *contradicitur*, et plusieurs de ceux qui avaient signé les actes du précédent concile se jetèrent aux pieds de Dioscore, le suppliant de ne point leur faire commettre une telle iniquité. « Ah ! s'écria Dioscore, vous faites de la sédition ! A moi le comte ! » Le chef militaire parut aussitôt, suivi de ses soldats, des moines de la suite de Barsumas, des *parabolani*, et d'huissiers armés d'épées et de bâtons, et leur ordonna de se tenir prêts à lier et à frapper tous ceux qui refuseraient de signer les blancs-seings qu'il leur présentait. Les renitents furent en butte aux traitements les plus odieux, les uns chargés de chaînes, enfermés dans l'Église jusqu'au soir, d'autres grièvement blessés ; Flavien, entre autres, le fut si cruellement, qu'il mourut trois jours après des coups qu'il avait reçus.

[1] *Act. Conc. Chalced.* (Labbe, *Conc.*, IV, 252. Mansi, t. VI.)

[2] Mansi, t. VI, p. 738.

Tels furent les détails que Léon le Grand reçut de ses délégués, et que donnèrent plus tard à Chalcédoine plusieurs des évêques qui avaient assisté à ce second concile d'Éphèse [1]. Les faibles dénégations de Dioscore n'ont pas paru suffisantes aux historiens pour infirmer des faits rapportés par un si grand nombre de témoins. Il fut prouvé d'ailleurs que les secrétaires de Dioscore avaient usé de violence envers leurs collègues, pour les empêcher de prendre acte de ces horribles scènes, qui ont valu au second concile d'Éphèse le titre mérité de « Concile des Brigands [2]. » Ses actes n'en furent pas moins sanctionnés par Théodose le Jeune, et le concile lui-même, mis par ce prince au rang des conciles œcuméniques, où il est vrai qu'il ne resta pas longtemps [3].

En effet, la doctrine qui venait de triompher à l'aide de l'intrigue et de la violence, si elle avait pour elle de nombreux partisans, avait contre elle, non seulement une partie des évêques d'orient, mais surtout le pape Léon le Grand, qui déjà l'avait désapprouvée dans une lettre à Flavien, et se montrait doublement indisposé contre elle, depuis le second concile d'Éphèse, à cause du peu de respect qu'on y avait témoigné pour sa lettre, qui n'avait pas même été lue [4], ainsi que pour la personne de ses délégués qui avaient été obligés de prendre la fuite pour échapper aux mauvais traitements de Dioscore. Avec son ardeur et sa persévérance accoutumées, Léon prit en main la cause de la doctrine des deux natures, reçut avec empressement l'appel à un concile occidental que Flavien, dès le jour même de sa déchéance, ainsi que d'autres évêques, lui avait adressé [5], et en pressa la convocation auprès de Valentinien III, de Théodose et de Pulchérie. Malgré ces sollicitations réitérées, Théodose persista à le refuser, déclarant suffisant le concile de Nicée. Mais Théodose mourut en 450, et, dès l'instant de sa mort, tout changea de face à la cour. Sa sœur Pulchérie monta sur le trône. Elle éloigna Eudoxie qui, sous prétexte d'un vœu, se réfugia à Jérusalem, puis elle épousa le général Marcien, qui était comme elle partisan des principes adoptés dans l'assemblée de Constantinople, et convoqua, en 451, un concile œcuménique, qui devait d'abord siéger à Nicée,

[1] Labbe, t. IV, p. 311.

[2] *Latrocinium Ephesinum*; σύνοδος λῃστρική.

[3] Mansi, VI, 335.

[4] Ibid., 615.

[5] Voy. dans Evagrius plusieurs passages de la lettre de Léon. — Am. Thierry, *Revanche du brigandage d'Éphèse* (*Revue des Deux Mondes*, 1872).

mais qu'il transporta bientôt à Chalcédoine, afin qu'il lui fût plus facile de s'y rendre au besoin et de réprimer les actes tumultueux qui déjà se préparaient à Nicée.

On y flétrit solennellement [1] les actes du second concile d'Éphèse, qui depuis ce moment perdit toute autorité. Puis, sans préjudice pour la mémoire de Cyrille (ce qui permit à beaucoup de membres, demeurés fidèles à ses doctrines, de passer du côté de la majorité), on fit le procès à Dioscore, accusé non seulement d'hérésie, mais d'actes criminels commis dans le cours de sa prélature, d'entraves mises à l'exercice de la justice, de décrets arbitraires d'amende et d'exil, d'accaparements de blé, de tentatives de meurtres contre ses subalternes et contre les parents de Cyrille [2]. Cité devant le concile, et ayant refusé de comparaître, Dioscore fut condamné comme contumace et déposé au milieu de vives acclamations.

Quant au symbole de foi, un grand nombre d'évêques auraient voulu qu'on se bornât à proclamer celui de Constantinople, dont les articles additionnels à celui de Nicée avaient été rejetés par le second concile d'Éphèse; mais l'empereur insista pour qu'on décrétât une nouvelle profession de foi, flétrissant les hérésies nouvelles avancées dans les deux sens. La faction égyptienne proposa une formule qui s'éloignait peu de la sienne. Mais les délégués du pape Léon déclarèrent que, si le symbole égyptien était adopté, ils se retireraient et iraient assembler un concile en Italie. La menace d'une scission entre l'orient et l'occident effraya la majorité du concile qui vota l'adoption d'une formule conforme à la lettre de Léon, mais entourée d'explications nouvelles. C'est ainsi que la doctrine des deux natures trouva dans l'Église de Rome son principal appui. Tant qu'il ne s'était agi que d'affirmer l'absolue divinité de Christ, Rome avait soutenu le parti égyptien; elle avait de même soutenu contre Nestorius l'unité de sa personne; mais lorsqu'entraîné par son point de vue dominant, ce parti se mit à nier ouvertement la distinction des deux natures et par là l'humanité de Christ, elle comprit que, pour fuir l'arianisme, on allait se jeter dans le docétisme. Sans s'inquiéter alors si la logique n'était point de ce côté, et ne considérant que l'intérêt ecclésiastique de nouveau compromis, à l'influence

[1] Voyez-en les Actes dans Mansi, t. VI, et un abrégé de ces actes dans Evagrius, *Hist. eccl.*, II, 4.

[2] Mansi, t. VI, p. 1000-27.

de l'église d'Égypte elle opposa la sienne qui entraînait le suffrage de toutes les églises d'occident. Ce fut la lettre de Léon qui donna le ton aux résolutions du concile. Le symbole voté à Chalcédoine reçut l'approbation et la sanction impériales aux cris réitérés de : Vive l'empereur [1] !

Dans ce symbole, les pères, après avoir rappelé et confirmé les formules de Nicée et de Constantinople, déclaraient qu'elles étaient très suffisantes pour la définition de la véritable foi, mais que, malgré ces déclarations si solennelles, de nouvelles erreurs s'étant introduites, dont l'une consistait à distinguer deux Fils de Dieu, et l'autre à confondre ensemble les deux natures de Christ, il a fallu pour les proscrire recourir à des définitions plus précises, pour lesquelles le concile s'est réglé sur la lettre de Léon à Flavien, et qui sont les suivantes :

« Conformément au sentiment des anciens pères, nous confessons « tous d'une voix un seul et même Seigneur Jésus-Christ, le même « parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité, vraiment Dieu « et vraiment homme, composé comme tel d'une âme raisonnable et « d'un corps; consubstantiel au Père quant à sa divinité, consubstan- « tiel à nous-mêmes quant à son humanité et semblable à nous en « toutes choses sauf le péché; quant à sa divinité, engendré du Père « avant les siècles, et, quant à son humanité, né dans les derniers « jours, pour nous et pour notre salut, de la vierge Marie, mère de « Dieu; néanmoins un seul et même Christ, fils, Seigneur, Fils unique, « subsistant en deux natures sans confusion, sans transformation, « mais aussi sans division ni séparation, la différence de ces deux « natures n'étant point effacée par leur union, mais plutôt l'une et « l'autre conservant leurs propriétés particulières, et concourant à « former une seule personne et une seule hypostase, et non point « divisée ou partagée en deux personnes, mais un seul et même Fils « unique, Dieu, Verbe et Seigneur Jésus-Christ, comme les prophètes « l'ont enseigné, et comme notre Seigneur Jésus-Christ l'a enseigné « lui-même, et selon le symbole de foi que les pères nous ont laissé. »

Le symbole se termine par des anathèmes et par une sentence de déposition ou d'excommunication contre ceux qui professeraient le contraire, et le concile y joignit une requête à l'empereur pour qu'il daignât appuyer cette sentence, même par la peine capitale. L'empereur

[1] Evagrius, II, 4. Gieseler, *Kirchengesch* , I, 464.

accéda à ce vœu; il défendit sous des peines sévères la discussion impie et sacrilège de ce qui avait été décidé par tant d'évêques, ordonna en particulier la destruction des livres d'Eutychès et décréta la peine de mort contre ceux qui oseraient enseigner sa doctrine.

Le concile de Chalcédoine s'efforça ainsi, à l'exemple de l'évêque de Rome, de rétablir l'équilibre rompu par le parti égyptien, remettant en saillie le côté de la question que les deux conciles d'Éphèse avaient laissé dans l'ombre, savoir le côté humain de la personne de Christ.

Mais il ne suffit pas d'affirmer la coexistence de deux éléments pour prouver qu'ils soient conciliables entre eux. On avait beau répéter à satiété, qu'on affirmait l'unité de la personne et la différences des natures, il restait, et il restera toujours à examiner s'il était possible d'admettre en Christ deux natures sans admettre en même temps deux personnes, ou une seule personne sans admettre en même temps une seule nature, en d'autres termes si la même personne pouvait être à la fois consubstantielle à Dieu et à l'homme, à moins qu'on ne partît du principe panthéiste de la consubstantialité de l'homme avec Dieu; si la même personne pouvait à la fois, comme homme, être morte sur la croix, et comme Dieu être perpétuellement vivante, comme homme avoir commencé d'exister, et comme Dieu avoir toujours existé, en un mot, avoir réuni en elle les attributs les plus contraires. Peut-être au fond la doctrine monophysite était-elle seule vraiment conséquente avec celle qui avait triomphé à Nicée. Nous avons déjà vu qu'Athanase, en soutenant le consubstantialisme, avait été entraîné à des déclarations monophysites, et que l'école d'Alexandrie, qui avait lutté constamment pour l'un, luttait avec non moins de constance pour l'autre. Dans la plus grande partie de l'orient, en Palestine et même en Syrie, les moines, zélés consubstantialistes, penchaient presque tous vers le monophysisme, et faisaient pencher avec eux du même côté les masses populaires du sein desquelles ils sortaient et sur lesquelles ils exerçaient un ascendant sans bornes. La foule voulait, ainsi que ces moines, tout adorer en Jésus, sans distinction et sans réserve, tandis que d'après le concile de Chalcédoine, il fallait distinguer tout en adorant.

Aussi le parti monophysite, qui avait cru sa victoire assurée par les décrets d'Éphèse, fut-il exaspéré par ce nouveau décret qui les infirmait. Il lui opposa une résistance d'autant plus vive qu'elle était plus

conséquente avec elle-même, d'autant plus redoutable que l'école d'Antioche et celle d'Édesse, dont les adhérents s'étaient réfugiés en Perse, n'étaient plus là pour faire contre-poids à l'influence de l'école égyptienne, d'autant plus violente enfin, qu'aux dissidences théologiques se joignaient comme dans la plupart des controverses du temps, non plus seulement des divergences dogmatiques ou des rivalités hiérarchiques entre les patriarcats, non plus seulement les perpétuels conflits des autorités civile et religieuse ou de la politique des gouvernements avec les entraînements populaires, mais (comme nous l'avons vu précédemment dans la querelle du donatisme) des haines nationales invétérées et profondes.

En effet, les provinces orientales de l'empire, surtout au delà du mont Taurus, avaient été beaucoup moins hellénisées par la conquête que les provinces occidentales n'avaient été latinisées. Il restait toujours chez les nations conquises de Syrie, d'Arménie et d'Égypte un levain d'hostilité contre leurs conquérants grecs. L'ancien esprit national, entretenu par la perpétuité des anciennes langues indigènes, réagissait toujours plus fortement contre cette domination et ne pouvant, vu la déchéance de l'esprit militaire, se déployer sur le terrain politique, se déployait sur le terrain religieux et prenait l'essor par l'hérésie et par le schisme. Tel homme qui dans d'autres circonstances eût été chef de parti, se faisait chef de secte, et les masses qui ne se fussent pas facilement ébranlées pour une doctrine théologique, s'ébranlaient à la voix des docteurs nationaux en lutte avec l'autorité grecque.

Animé par ces diverses passions, le parti monophysite, qui avait lutté avec tant d'ardeur pour prévenir un décret tel que celui de Chalcédoine, ce décret une fois publié, lutta avec plus d'ardeur encore et de persévérance pour le faire annuler. C'est ainsi qu'à la controverse eutychienne, nous voyons succéder les controverses dites proprement *monophysites*.

3. CONTROVERSE MONOPHYSITE

L'opposition monophysite absolue éclata dès l'abord chez les moines qui peuplaient en grand nombre les couvents de la Palestine. L'un d'entre eux, nommé Théodose, soutenu par l'ex-impératrice Eudoxie, obligea, par ses violences, Juvénal, évêque de Jérusalem, et avec lui beaucoup d'autres prélats, partisans du concile, à quitter leur dio-

cèse[1] et prit lui-même la place de Juvénal. Ce dernier fut remis par Marcien en possession de son siège, mais son retour donna lieu à des scènes de sédition et de carnage.

Ce fut surtout en Égypte que l'opposition fut terrible. Le concile de Chalcédoine, après avoir déposé Dioscore, l'avait relégué en Paphlagonie et avait mis à sa place Proterius. Lorsque celui-ci voulut s'installer dans son évêché, une grande partie de son troupeau, les marins et le bas peuple surtout, ne voulurent point le recevoir. Les magistrats, essayant d'intervenir, furent outragés, les troupes reçues à coups de pierre et quelques soldats, en représailles, il est vrai, de coupables excès, bloqués et brûlés vifs sur les ruines de l'ancien Serapeum. Il fallut, pour calmer le peuple, lui rendre les distributions gratuites, les bains et les spectacles qui avaient été supprimés, car, dit Évagrius[2], l'amour des jeux et du théâtre était au moins aussi vif chez ce peuple que la passion de la controverse. Toutefois, à la mort de Marcien (457), la sédition éclata de nouveau. Proterius, avec six de ses partisans, fut tué pendant qu'il priait dans le baptistère, son corps, mis en pièces, fut traîné dans la ville et brûlé, ses cendres jettées au vent et ses entrailles, dit-on, dévorées par des furieux[3]. Les séditieux le remplacèrent par leur chef, ancien partisan de Dioscore, Timothée, surnommé Elure[4] (le chat), parce que, dit-on, muni d'un porte-voix, il courait la nuit de cellule en cellule, interpellant les moines et les sommant, comme de la part du ciel, de lui donner leur suffrage. Ce nouveau patriarche se livra à de nombreux actes de violence.

Le successeur de Marcien, Léon Ier, sollicité par le pape Léon et ayant pris l'avis de seize cents évêques d'orient, résolut, après quelques hésitations, de rétablir l'autorité du décret de Chalcédoine[5], déposa Timothée Elure, bien que celui-ci fût venu à Constantinople se déclarer orthodoxe, et le remplaça, en 460, par un autre Timothée, surnommé Salophakialos (le blanc), dont la modération exemplaire ramena pour quelque temps la paix dans Alexandrie.

Mais après la mort de Léon Ier, une révolution dans l'État en

[1] Mansi, t. VI, 223 ; t. VII, 483.
[2] Évagrius, *Hist. eccl.*, II, 8.
[3] Évagrius, ibid.
[4] Fleury, XXIX, 2.
[5] Évagrius, II, 9.

entraîna une nouvelle dans l'Église. Basilisc parvint pour quelque temps à s'emparer du trône au préjudice de Zénon, beau-père et successeur de Léon, mais n'ayant pour lui qu'un parti assez faible, il essaya de le fortifier par l'appoint de la faction monophysite. Dès son avènement (476) il publia, à l'instigation de Timothée Elure, qu'il venait de rétablir, une circulaire[1] que tous les évêques devaient signer et qui, maintenant l'autorité des trois premiers conciles, annulait celle du quatrième. C'était le premier exemple d'un décret théologique émané de l'autorité civile seule. Il fut reçu à Alexandrie avec la plus grande joie. En Asie même, plus de cinq cents évêques non monophysites eurent la bassesse d'y souscrire, et comme on les accusait de ne l'avoir fait que par crainte, ils écrivirent exprès à l'usurpateur pour l'assurer qu'ils avaient agi, au contraire, avec autant de liberté que de joie, et l'engager à persister dans ses desseins. Acacius, patriarche de Constantinople, appuyé par quelques partisans dévoués du concile, osa seul résister. Pendant ce temps, Zénon s'était fait un parti vigoureux contre Basilisc, lequel, se voyant gravement menacé, révoqua son arrêt de l'année précédente et admit, par une contre-circulaire, le décret de Chalcédoine qu'il avait proscrit. Cette rétractation tardive ne put le sauver. Zénon, après l'avoir fait enfermer, lui et sa famille, dans un château où il le laissa mourir de faim, remonta sur le trône; sur les instances du pape Simplicius, il rétablit entièrement l'autorité du concile, déposa Timothée Elure, réinstalla son rival Timothée Salophakialos, et les mêmes évêques qui venaient d'approuver la circulaire de Basilisc, se hâtèrent d'écrire à Acacius, en protestant qu'ils n'avaient signé que par force. Évagrius nous a conservé ces deux honteux documents[2]. Timothée Salophakialos rétabli, comme nous venons de le voir, donna un exemple d'humanité bien rare à cette époque, en protégeant, contre son propre intérêt, les monophysites que l'empereur voulait proscrire. Ces sectaires ne purent s'empêcher de lui en témoigner leur admiration. « Nous ne laissons pas de t'aimer, lui dirent-ils, lors même que nous n'avons point de communion avec toi. »

Cependant l'appui, même momentané, donné par Basilisc au parti monophysite, tout en révélant sa force et son crédit, l'avait enhardi au

[1] Evagrius, III, 4.
[2] Ibid., 5-9.

point qu'on ne pouvait plus espérer de l'éteindre [1]. Ses violences toujours croissantes et les dangers incessants qui en résultaient pour la paix de l'empire, engagèrent de plus en plus les souverains à tenter de le ramener par des concessions, par des essais de conciliation qui tous nuisirent plus ou moins à l'autorité du concile.

C'est l'histoire de ces tentatives qui va nous occuper pendant quelque temps encore.

Zénon, le premier, s'y laissa entraîner, en 482, dans la publication de sa formule d'union (*henoticon*) où, au milieu d'un ambigu verbiage, imitant le procédé de l'empereur Constance, il déclara qu'il fallait laisser de côté les mots controversés de *personne* et de *nature*, s'en tenir à des expressions générales, et enseigner que « Christ formait, non deux Fils de Dieu, mais un seul, auquel se rapportaient ses souffrances aussi bien que ses miracles, » et où, enfin, tout en s'appuyant sur l'autorité des trois premiers conciles, on ne disait mot du quatrième. Grâce à cette omission, Pierre Mongus, évêque d'Alexandrie, crut pouvoir, en conscience, signer ce décret qui, du reste, ne satisfit personne.

Les monophysites stricts persistant à demander l'adoption de leurs formules favorites et la condamnation expresse du IVme concile, se séparèrent de ceux qui avaient consenti à signer l'*henoticon*, et n'ayant point d'évêque à leur tête, se qualifièrent du titre « d'Acéphales. » De leur côté les partisans déclarés du concile, les romains principalement, se montrèrent plus mécontents encore d'une formule où son autorité était perfidement sacrifiée, et comme ils trouvèrent beaucoup d'appui en occident, la paix religieuse fut de nouveau troublée entre les deux portions de l'empire, et assez sérieusement pour que le pape Félix s'en plaignît à Zénon.

Après la mort de celui-ci (491), Anastase essaya encore de soutenir l'*henoticon ;* mais les mesures rigoureuses qu'il dut prendre contre le fanatisme des partis, passèrent pour autant de persécutions. Il se rendit surtout suspect aux partisans du concile; il s'ensuivit des troubles funestes en Palestine, en Syrie, et principalement à Constantinople. Le patriarche, qui le soupçonnait déjà de monophysisme, n'avait consenti à le couronner que moyennant une promesse formelle de ne

[1] Gieseler, t. VI, p. 374. Baur, II, 116.

rien entreprendre contre le décret de Chalcédoine [1]. Le prince ne tarda pas à violer son engagement. Un courtisan nommé Sévère lui persuada que, pour rétablir la paix, il suffirait de donner quelque satisfaction au vœu du parti contraire, en ajoutant dans la litanie du *Trisagion*, à ces mots : « Dieu saint, saint fort, saint immortel, » ceux-ci, que l'évêque Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche y avait déjà insérés : « Toi qui as été crucifié pour nous, » ce qui, en attribuant les souffrances de la croix à la Trinité tout entière, tendait à confondre ensemble les trois personnes, comme l'avaient fait Sabellius et Praxeas.

Les troubles qui étaient résultés de l'introduction de cette formule théopaschite, à Antioche, où Pierre le Foulon avait été destitué et où plusieurs prêtres avaient été massacrés à l'autel, auraient dû éclairer Anastase sur le danger de l'adopter à son tour, d'autant plus qu'un concile romain l'avait expressément condamnée [2], que l'ancienne litanie passait à Constantinople pour être d'origine céleste, et que, chantée jadis par le peuple au champ de Mars, elle avait, disait-on, fait cesser un tremblement de terre. Anastase n'eut pas plus tôt décidé cette insertion, qu'il s'ensuivit l'émeute terrible dont nous avons parlé ailleurs [3].

Le parti qui chantait le *Trisagion* sous son ancienne forme, et celui qui le chantait tel qu'il venait d'être altéré, en vinrent aux mains pendant l'office divin, et le sang coula dans l'église même. Le peuple, indigné contre l'empereur, se porta aux plus graves excès, brûla les palais de plusieurs grands de Constantinople, massacra un moine qui passait pour l'instigateur du changement apporté au *Trisagion*, et porta en triomphe sa tête au bout d'une pique, abattit les statues d'Anastase et demanda pour empereur le général Vitalien. Anastase, après avoir d'abord tenté de s'enfuir, se vit obligé de paraître sans couronne devant le peuple assemblé dans le Cirque ; il déclara qu'il était prêt à résigner l'empire, mais que tous ne pouvaient commander et qu'il ne devait y avoir qu'un seul chef. Ces paroles calmèrent le peuple, qui, se trouvant divisé au sujet de son remplaçant, finit par supplier l'empereur de garder le diadème et promit de se soumettre à lui. Anastase profita de ce moment pour élever au patriarcat de Constantinople un signataire de l'*henoticon*. Mais bientôt la révolte du général Vitalien l'obligea à

[1] Évagrius, *Hist. eccl.*, III, 33.
[2] Mansi, *Conc.*, t. VII, p. 1042.
[3] Voy. ci-dessus, p. 124.

faire de nouvelles concessions aux partisans du concile. Il indisposa ainsi tous les partis à la fois et mourut en laissant l'Église et l'empire dans l'état le plus critique.

Pendant tous ces démêlés le siège de Rome se montrait le constant et infatigable champion de l'autorité dogmatique du concile, contre toutes les atteintes qui lui étaient portées en orient. Docile à ses avis et aux sollicitations du peuple byzantin, l'empereur Justin Ier, dès son avènement (519), fit effacer des diptyques de l'église les noms de tous les évêques qui, sous le règne précédent, s'étaient montrés partisans de l'*henoticon*, et déposer tous les monophysites déclarés. Il obtint, dit-on, en faveur des décisions du concile la signature de 2500 évêques. Mais ses mesures, accueillies avec enthousiasme à Constantinople, où elles mirent fin après trente-cinq ans au schisme des acéphales, excitèrent ailleurs de nouvelles divisions. En Éthiopie, en Arménie, en Égypte, à Alexandrie surtout, le parti monophysite était trop puissant pour qu'on pût parvenir à le dompter.

C'est ce qui donna lieu, sous le règne de Justinien, à de nouvelles tentatives de conciliation [1].

A de grands talents Justinien joignait de grandes faiblesses, et la plus funeste de toutes était son aveugle confiance en son épouse Théodora. On sait ce qu'était cette femme. Fille d'un gardien des bêtes du cirque, vouée elle-même dès son enfance au théâtre et à la prostitution, après une jeunesse passée dans la plus scandaleuse débauche, tout à coup elle avait paru réformer ses mœurs, avait su gagner l'affection de Justinien, du rôle de maîtresse s'était fait élever au rang de souveraine; dès lors, cherchant à faire oublier ses anciens déréglements, elle s'était associée à celui des partis théologiques qui, parce qu'il était le plus remuant, passait pour le plus zélé. Mettant au service du monophysisme ses talents consommés pour l'intrigue, elle était le centre d'un conciliabule qui se proposait de remettre en honneur et de faire triompher les doctrines récemment proscrites. L'entreprise était difficile. Justinien, en montant sur le trône, avait annoncé la ferme résolution de maintenir intacts, ainsi que son oncle, les décrets de Chalcédoine. Mais l'excessive et souvent indiscrète activité, qui le faisait intervenir dans toutes les querelles qui divisaient ses sujets, et qui, dans les factions du

[1] Voyez sur ce règne l'*Historia arcana*, de Procope, et sa continuation par Agathias.

cirque, où il croyait devoir prendre parti, avait failli lui coûter la couronne et la vie, le rendit, dans les controverses théologiques de son temps, dupe des artifices de Théodora et du parti dont elle était l'âme.

Profitant de son ignorance dans les questions religieuses de son temps, et de son désir d'y entrer comme pacificateur, elle lui conseilla de déclarer orthodoxe la formule des théopaschistes : « Dieu a été crucifié pour nous, » qui avait naguère troublé deux grandes capitales. Le pape Jean II lui en fit comprendre le danger, et lui en fit adopter une plus neutre et plus orthodoxe, ainsi conçue : *Unum crucifixum esse in sanctâ et consubstantiali Trinitate,* formule que les monophysites refusèrent naturellement de signer.

Deux ans après, le siège patriarcal de Constantinople étant vacant, Théodora lui conseilla d'y faire monter un ecclésiastique nommé Anthime, dont elle lui déguisa les tendances monophysites. Il fallut que le pape Agapet les lui dévoilât dans un voyage qu'il fit à Constantinople. Indigné d'avoir été trompé, Justinien fit déposer le nouvel élu, le remplaça par Mennas, sur l'avis d'un concile qu'il convoqua, fit brûler les écrits monophysites et ordonna de couper le poing à quiconque oserait en copier un seul.

Ce décret, publié en 536, fit éclater aussitôt le « schisme monophysite, » juste un siècle après que s'était déclaré le schisme nestorien. Jusque-là, les monophysites, soutenus par l'impératrice et par le patriarche de Constantinople, avaient nourri l'espoir de l'emporter. Déçus dans leur attente et traités avec une telle rigueur, ils se séparèrent de l'Église établie et tinrent des assemblées à part. Des troubles surgirent dans la grande Arménie ; l'évêque Niersès convoqua à Thévenne un concile où fut anathématisé celui de Chalcédoine (536), et les monophysites, en état de révolte, livrèrent cette province au roi de Perse.

Théodora cependant ne se rebutait point. Durant le séjour du pape Agapet à Constantinople, elle avait démêlé l'ambition d'un jeune diacre, nommé Vigile, dont l'évêque de Rome était accompagné [1]. Elle lui promit secrètement la papauté, avec une somme de 700 livres d'or, sous la condition, à laquelle il consentit, de se rendre l'instrument de ses desseins contre l'autorité du concile, et, pour faire réussir ce plan, elle mit dans sa confidence une femme non moins artificieuse qu'elle,

[1] Voy. Neander, II, 1139 et suiv.

Antonina, l'épouse infidèle du général Bélisaire, qui était alors en Italie à la tête des armées de Justinien, et occupé à combattre les Goths. Sylverius, nommé par le clergé romain successeur d'Agapet, mais accusé faussement par Bélisaire d'avoir voulu livrer Rome à l'ennemi, fut déposé par Justinien, relégué dans l'île Palmaria, où il mourut de faim, à ce qu'on dit, et fut, en 538, remplacé par Vigile, l'élu de Théodora. Fidèle en apparence à sa promesse, Vigile remit à Antonina une lettre confidentielle qu'il adressait à Anthime et aux chefs du parti monophysite, et dans laquelle il se déclarait en communauté de sentiments avec eux; mais, par une autre voie, il leur fit adroitement entendre que, pour tirer un meilleur parti de cette déclaration, ils devraient la tenir secrète et paraître se défier de lui. Jamais Théodora ne put obtenir de sa main une déclaration ouverte de monophysisme. Au contraire, en public il professait la foi catholique et en donna une attestation formelle à Justinien et à Mennas, auxquels il s'aperçut qu'il était suspect. L'impératrice vit ainsi que sa faveur et ses présents avaient été vainement prodigués, et Bélisaire, de son côté, ne put obtenir de Vigile le prix de ses services [1].

Théodora réussit mieux par un autre moyen. Un des principaux griefs des monophysites contre le concile de Chalcédoine était l'approbation donnée par cette assemblée aux écrits de Théodore de Mopsueste, d'Ibas d'Édesse et de Théodoret, qui passaient généralement parmi eux pour les maîtres et les partisans de Nestorius. Théodora persuada à Justinien qu'il faciliterait beaucoup l'union désirée, s'il condamnait comme hérétiques les écrits de ces trois docteurs. On ne lui laissa pas de repos qu'il n'eût adopté cette mesure, prétendue si salutaire, et lui, avec une aveugle complaisance et une étrange précipitation, rédigea lui-même et publia, en 544, sous le titre « d'édit des trois chapitres [2], » une sentence d'anathème contre ces trois docteurs, et de condamnation de leurs écrits; cet édit fut envoyé à tous les évêques avec injonction de le signer. La plupart, et Mennas à leur tête, y consentirent, bien moins par conviction qu'en cédant aux promesses ou aux menaces de l'empereur. En occident, surtout en Afrique, il éprouva plus de résistance; les évêques d'Afrique, outre leur attachement aux formules catholiques, étaient plus éloignés du siége de la puissance impériale, et,

[1] Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, I, 640.
[2] Évagrius, IV, 38.

dans leur lutte contre l'arianisme des vandales, ils s'étaient exercés à résister au despotisme théologique des souverains. Fulgentius Ferrandus et Facundus d'Hermiane, entre autres, protestèrent publiquement contre l'édit de Justinien. L'empereur mit d'autant plus de prix à obtenir l'adhésion du pape Vigile; il le fit venir à Constantinople en 546, et là, après bien des mesures de contrainte auxquelles Vigile tantôt résista avec quelque énergie, tantôt échappa par la ruse et l'équivoque, il parvint à lui faire signer le décret du concile de Constantinople, cinquième œcuménique (553), qui confirmait l'édit des trois chapitres. Ce ne fut qu'à ce prix que Vigile obtint la liberté; mais son autorité en occident fut gravement compromise, ainsi que celle de Pélage, son successeur, qui, en 555, signa, comme lui, les décrets du même concile, et pour les controversistes catholiques c'est un nouvel embarras, que la difficulté de concilier l'infaillibilité du concile de Chalcédoine avec celle de deux papes qui portèrent, au moins indirectement, atteinte à ses décisions, en particulier celle de Vigile, qui, dans l'espace de sept ans, s'était quatre fois de suite contredit lui-même, condamnant et approuvant tour à tour les mêmes écrits.

En attendant, l'autorité du concile de Chalcédoine venait, en orient même, de recevoir une sérieuse atteinte. Et cependant Justinien, en servant à son insu l'intérêt des monophysites, ne les avait point regagnés pour cela. De plus en plus confiants dans leur puissance par les sacrifices qu'on faisait pour leur complaire, ils se raidissaient à mesure qu'on recherchait davantage leur alliance, afin de faire payer le plus cher possible la paix qu'on avait l'air de leur mendier. C'est ainsi que Justinien fut entraîné toujours plus loin dans cette voie et, à force de vouloir regagner les monophysites, se trouva un beau jour monophysite sans le savoir. C'est ce que nous montre le parti qu'il prit dans une discussion qui s'était élevée entre ces sectaires eux-mêmes.

Il était généralement reconnu par eux, aussi bien que par les catholiques, que, depuis la résurrection de Christ, son corps avait été glorifié et divinisé. Mais avant sa résurrection, de quelle nature était-il : corruptible ou incorruptible? Sévère et une partie des monophysites étaient du premier avis; Justinien et ses adhérents se décidèrent pour le second. Les premiers prétendaient que le corps de Christ, étant de la même nature que le nôtre, devait naturellement être soumis aux mêmes affections et aux mêmes changements. On leur reprochait en conséquence

d'adorer un être qu'ils reconnaissaient eux-mêmes corruptible, et de là leur surnom de *Phtartolâtres*. Les seconds, plus conséquents, soutenaient que le corps de Christ, en vertu de son union avec la divinité, n'eût jamais été exposé aux changements ordinaires qui affectent les corps, non plus qu'à la douleur, etc., s'il ne s'y fût soumis volontairement. On les accusait de nier la réalité de l'incarnation de Christ et de ne lui attribuer, comme autrefois les docètes, que l'apparence de la nature corporelle. De là leur nom d'*Aphtartodocètes* ou de *Phantasiastes*. Justinien qui, sur la fin de son règne, oubliait les résolutions qu'il avait prises au commencement sur la distinction des deux natures, se déclara pour l'opinion la plus exagérée, celle des Aphtartodocètes; espérant par elle regagner les monophysites, il publia, en faveur de cette opinion, un nouvel édit. Il y déclarait que le corps de Christ, depuis sa formation dans le sein de Marie, n'avait été susceptible d'aucune altération, pas même de la faim, ni de la soif; à quoi le patriarche Eutychius, ayant osé objecter que, dans ce cas, « l'incarnation de Christ et sa passion » n'auraient été qu'imaginaires, fut aussitôt, par ordre du prince, enfermé dans un monastère avec des évêques d'Afrique et d'autres prélats présents à Constantinople. Déjà même Justinien préparait un semblable traitement à l'évêque d'Antioche et à l'Église de nouvelles divisions, lorsque, heureusement pour elle, il mourut en 565.

Chez lui, la théologie avait décidément usurpé la place des soins de son empire. « Au lieu de s'appliquer à la guerre, dit Procope, il s'amusait à des spéculations vaines et de pure curiosité sur la nature divine. » Un de ses contemporains, nommé Arsace, le représentait assis constamment dans son cabinet jusque bien avant dans la nuit, occupé, avec les plus vieux évêques de l'empire, à feuilleter de poudreux manuscrits. »

La mort de Justinien permit à l'Église d'orient de rentrer dans la voie d'où la volonté impériale l'avait fait si longtemps dévier. Son neveu Justin II, dès son avènement (565), rétablit définitivement, par un long et verbeux décret, l'autorité du quatrième concile dans l'Église orthodoxe, rappela les évêques exilés par Justinien, et exila au contraire le patriarche Anthime, l'élu des monophysites d'Alexandrie. Mais, s'il raffermit ainsi la doctrine orthodoxe, il donna d'autant plus de fixité et d'étendue au schisme monophysite, qui dès ce moment

se maintint inébranlable. Cette secte domina en effet dans les provinces d'Égypte, surtout parmi la population indigène. Par la même raison, elle prévalut également en Éthiopie, où la population grecque était fort clairsemée, et où le monophysisme put s'assujettir en conséquence l'Église nationale tout entière. Il se propagea également chez les Nubiens et les Homérites d'Arabie. Nous avons vu aussi que, dès l'an 536, il s'était formé en Arménie, à la suite des persécutions de Justinien, une église monophysite séparée, qui, sous la domination des Perses, était toute prête à constituer dans ce pays, comme elle l'avait fait dans la Perse elle-même, une secte hostile à l'Église impériale. Elle ne tarda pas en effet à prendre sur elle une prépondérance absolue.

Enfin, même en Syrie et en Mésopotamie, malgré l'influence que l'école d'Antioche y avait exercée jadis, le schisme monophysite parvint aussi à prendre pied, surtout chez les moines et le peuple, grâce à l'activité et à la persévérance d'un prêtre et religieux des environs de Nisibe, nommé Jacob, et surnommé Baradaï (mendiant, mal vêtu). Depuis le règne de Justin Ier, voyant les monophysites de ces contrées privés de chefs et prêts à succomber à la persécution, il les visita, déguisé en mendiant, à travers mille dangers, raffermit leurs églises, rétablit à Antioche un patriarcat monophysite, ordonna des prêtres, et les dirigea lui-même en qualité d'évêque d'Édesse, où il établit sa résidence (541-578). C'est de lui que vient le nom de *Jacobites*, donné encore aujourd'hui, tantôt aux monophysites de Syrie, tantôt au parti tout entier.

Les monophysites eurent donc, ainsi que les nestoriens, leur schisme qui s'est également perpétué jusqu'à nos jours. Grâce à leur rupture avec l'église impériale que l'État protégeait, leurs églises purent survivre aux invasions successives des peuples barbares, et conserver le christianisme dans les contrées occupées par les musulmans.

Dans le sein de la secte elle-même, des divisions ne tardèrent pas à s'élever, selon que ses membres en formulaient les principes avec plus ou moins de rigueur. Nous avons déjà parlé des Phtartolâtres et des Aphtartodocètes. Nous avons encore à mentionner les « Agnoëtes » qui affirmaient, et les « anti-agnoëtes » qui niaient l'ignorance partielle de Christ en tant qu'homme, les « Ctistolâtres » qui affirmaient que son corps avait été créé, et les « antictistètes » qui affirmaient le contraire,

puis les « Niobites, » disciples d'un nommé Niobès, qui niait toute différence entre les deux natures de Christ et entre leurs opérations respectives après leur union [1].

En général, les monophysites, depuis leur schisme, déduisirent plus rigoureusement les conséquences logiques de leur système. Plusieurs donnèrent dans le docétisme ou dans le sabellianisme dont leur secte est encore fréquemment accusée. Le trithéisme et le tétrathéisme furent d'autres écueils où le monophysisme entraîna quelquefois ses adhérents. Il était toujours à craindre en effet que, dans la distinction des personnes de la Trinité, l'idée de « substance, » dans laquelle résidait l'unité, ne fût prise comme une pure notion abstraite de genre, et les trois hypostases, comme autant d'individus concrets classés sous ce genre, ce qui revenait à distinguer trois dieux. Les docteurs de Cappadoce n'avaient pas tous été bien éloignés de cet écueil, que Grégoire de Nazianze avait cependant signalé. L'aristotélicien Ascusnage, professeur de philosophie à Constantinople, passa pour le chef d'une secte de « trithéistes » qui aurait eu après lui pour son principal propagateur, Jean Philoponus.

Cherchait-on à éviter ce piège, en donnant plus de consistance à la notion de Dieu, commune aux trois hypostases, il était à craindre alors qu'en la personnifiant, comme Dieu absolu (αὐτοθεός), distinct des trois personnes divines, on n'en vînt ainsi à reconnaître quatre dieux. C'est l'erreur dont fut accusé Damien, patriarche d'Alexandrie, dans sa réfutation de Philoponus. Qualifié de tétrathéiste, il fut combattu à son tour par Pierre Callinikos, patriarche d'Antioche.

D'autres monophysites enfin, moins dialecticiens, mais plus mystiques, furent accusés d'avoir poussé la conséquence de leur principe jusqu'au panthéisme, conséquence plus logique qu'on ne pourrait croire, si « l'idée maîtresse du panthéisme est la consubstantialité du fini avec l'infini [2], » conséquence qu'Athanase lui-même avait effleurée plus d'une fois à son insu, lorsqu'il disait, par exemple, que « l'image de Dieu, empreinte en son Fils, savoir sa sagesse, réside à la fois en toutes choses et dans chacune en particulier, que Dieu a pu se révéler dans toutes les parties de la création, dans les étoiles aussi bien que dans l'homme [3]. » Un abbé monophysite de Mésopotamie, nommé

[1] Gieseler, I, 635. Neander, II, 1177.
[2] Saisset, *Philosophie relig.*, préf., p. 7.
[3] Athanase, *Cont. Arian.*, II, 78.

Barsudaïli, conclut de ce que le corps de Christ était devenu un seul et même être avec la divinité, que tous les êtres déchus, une fois identifiés avec Christ, retourneraient par lui dans le sein de la divinité et ne formeraient plus qu'un avec elle. Il écrivit, dit-on, sur les murs de sa cellule cette sentence : « Toutes les créatures sont consubstantielles avec Dieu. »

Pendant toutes ces évolutions de la doctrine monophysite, ainsi que pendant tous les débats auxquels elle avait précédemment donné lieu, l'Église de Rome, qui presque seule avait retenu celle d'orient sur la pente où voulait l'entraîner le parti égyptien, et qui n'y avait cédé momentanément pendant les pontificats de Vigile et de Pélage, que contrainte par le despotisme de Justinien, eut, après la mort de ce monarque, les coudées franches pour rétablir le juste milieu, si vague fût-il, qu'elle avait tant à cœur de maintenir entre l'opinion de Nestorius et celle d'Eutychès. Elle y fut puissamment aidée par l'Église de l'Afrique occidentale, dont l'esprit national, armé contre la domination grecque avait, dans la controverse « des trois chapitres, » résisté au despotisme théologique de Justinien. Puis, ajoutant aux définitions d'Augustin sur la Trinité, de nouvelles définitions empruntées au décret de Chalcédoine sur les rapports des deux natures en Christ, elle concourut à compléter par la formule suivante le symbole dit d'Athanase dont nous avons cité plus haut[1] la première partie.

« Il est encore nécessaire pour le salut éternel, de croire fidèlement à l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est donc la vraie foi de croire et de confesser que notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est pareillement Dieu et homme. Il est Dieu de la substance du Père, engendré avant les siècles, homme de la substance de sa mère, né dans le siècle, Dieu parfait, homme parfait, composé d'une âme rationnelle et d'une chair humaine, égal au Père quant à sa divinité, inférieur au Père quant à son humanité, et qui, bien qu'il soit Dieu et homme, n'est point deux, mais un seul Christ; un seul, non par le changement de sa divinité en chair, mais par l'assomption (*assumptione*) de son humanité en Dieu; un, sans confusion des substances, mais par l'unité de la personne; car comme l'âme rationnelle et la chair ne constituent qu'un seul homme, le Dieu et l'homme ne constituent qu'un seul

[1] Voy. p. 517.

Christ, qui a souffert pour notre salut, est descendu aux enfers, est ressuscité des morts le troisième jour, est monté au ciel, est assis à la droite de son Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, et à l'avènement duquel tous les hommes doivent ressusciter avec leurs corps, et rendront compte de leurs propres actions, et ceux qui auront fait le bien iront à la vie éternelle, et ceux qui auront fait le mal, dans le feu éternel. C'est là la foi catholique, sans la fidèle profession de laquelle nul ne peut être sauvé. »

La simple lecture des deux parties de ce symbole fait aisément reconnaître qu'il n'était d'Athanase ni pour le fond, ni pour la forme. Aussi ne le trouve-t-on dans aucune des meilleures éditions de ses œuvres. Les nombreuses variantes du texte grec prouvent qu'il fut originairement écrit en latin. Sur bien des points il dépasse la pensée d'Athanase. qui d'ailleurs ne voulait d'autre symbole que celui de Nicée. Il n'est cité nulle part dans les écrits du IVme et du Vme siècle, et ne joua aucun rôle dans les cinq premiers conciles œcuméniques. C'est néanmoins à ce faux titre qu'il doit en partie l'autorité illimitée dont il a joui dans l'Église catholique, et qu'il a conservée jusqu'à nos jours, même dans des églises protestantes.

On l'a attribué avec plus de vraisemblance à Vigile, évêque de Tapse, en Afrique (480), qui, pour donner plus de crédit à ses ouvrages et à ses formules théologiques, avait coutume de les produire sous des noms respectés. Si, comme on l'en accuse, il est le premier qui ait osé intercaler dans une des épîtres de saint Jean le célèbre verset apocryphe des trois témoins (1 Jean V, 7), il a pu aussi fabriquer le prétendu symbole d'Athanase. Cependant, selon un critique moderne, M. Swainson, on ne trouve ce formulaire cité dans son intégrité que depuis le IXme siècle, par Hincmar, archevêque de Reims, qui lui aurait ainsi donné sa forme définitive, sous laquelle, au Xme siècle, il prit place dans le bréviaire romain [1].

C'est par ce symbole que fut résumé l'ensemble des décisions concernant la Trinité et la personne de Jésus-Christ. Mais ni ces décisions, ni le double schisme qu'elles déterminèrent, ne mirent encore fin aux controverses sur ce sujet. Au VIIme siècle nous en verrons naître de nouvelles sur les rapports entre la volonté de Jésus-Christ comme

[1] Chaponnière (*Encycl. des Sc. rel.*, art. Athanase).

homme, et sa volonté comme Dieu, un nouveau concile œcuménique devenir nécessaire, et après un demi-siècle de discordes incessantes, aboutir à un troisième schisme qui, comme les précédents, subsiste encore de nos jours.

Sans anticiper sur cette nouvelle phase de la question, il est impossible, en jetant un coup d'œil sur l'histoire des discussions précédentes, de ne pas reconnaître le fait primitif qui y avait donné lieu.

Combien de formules compliquées, de spéculations alambiquées, de luttes acharnées et parfois sanglantes, ne se fût-on pas épargnées, combien d'écueils dangereux n'eût-on pas évités, si, pour toute confession de foi sur ces matières, on s'en fût tenu à celle que Jésus et ses apôtres demandaient à leurs disciples : « Crois-tu que Jésus est le Fils de Dieu? » c'est-à-dire, d'après la définition qu'il donnait lui-même de ce titre : « Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, » ou, d'après sa propre profession de foi, plus précise encore : « C'est ici la vie éternelle, de te reconnaître, Toi, pour le seul vrai Dieu, et Jésus, pour le Christ que tu as envoyé! »

Mais, lorsque sous peine d'anathème, il fut enjoint à ses disciples de l'appeler Dieu, la difficulté de s'accorder sur le sens et la portée qu'il fallait donner à ce titre, l'impossibilité de concilier sa déité réelle avec l'autorité de ses propres paroles et avec le principe du monothéisme qui pénètre l'Évangile tout entier, donnèrent lieu aux interminables controverses du sabellianisme, de l'arianisme, du semi-arianisme avec la doctrine consubstantialiste qui triompha de tous les trois. Puis la consubstantialité de Jésus avec son Père une fois décrétée, nous en avons vu sortir, par une conséquence inévitable, toute une nouvelle série de questions et de controverses sur la personne même de Jésus-Christ. Jésus-Christ étant vraiment et complètement Dieu, est-il en même temps vraiment et complètement homme? S'il est à la fois l'un et l'autre, sa divinité a-t-elle participé aux propriétés de sa nature humaine, sa nature humaine a-t-elle participé aux propriétés de sa nature divine? Ces deux parties de son être ont-elles été absorbées l'une dans l'autre, de manière que le Dieu ou l'homme s'éclipsât en lui, ou bien ont-elles constamment subsisté et subsistent-elles encore à côté l'une de l'autre? Dans le premier cas, peut-on dire qu'il y ait eu en lui deux natures? Dans le second cas, n'y a-t-il pas eu en lui deux personnes, deux sujets, aussi profondément distincts l'un de l'autre que

le fini l'est de l'infini? Jusqu'où, enfin, a pu s'étendre en lui l'abaissement de la divinité, jusqu'où la glorification de l'humanité? etc., etc.

En scrutant si curieusement la nature de Jésus-Christ, en lui attribuant surtout un titre et des honneurs si supérieurs à ceux qu'il s'était lui-même attribués, l'Église avait-elle fait au moins des progrès proportionnés dans l'imitation de ce parfait modèle? S'était-elle davantage pénétrée de son esprit?

Le contraire n'était que trop à craindre et nous avons déjà pu nous en assurer. Si Jésus était Dieu lui-même, à quelques subtilités qu'on eût recours pour sauver son humanité, il est clair qu'il ne pouvait plus être question, ni de sa piété, ni de son obéissance. Il est clair encore que ni les maux n'avaient pu l'atteindre, ni son abaissement rien ôter à sa gloire, ni les obstacles lasser ou entraver sa puissance, ni les tentations avoir sur lui aucune prise, ni la pratique des vertus, pour nous les plus pénibles, rien coûter à son inhérente perfection. Comment dès lors proposer en exemple aux hommes sa sainteté, son humilité, son renoncement, sa résignation, sa patience? L'indolence humaine pouvait toujours alléguer qu'il lui était aisé d'être parfait, puisqu'il était Dieu.

Dans les premiers temps de l'Église, Jésus était avant tout offert à l'imitation des fidèles; ce qu'on glorifiait en lui, c'était sa parfaite union de sentiments et de volonté avec son Père; on célébrait sa sainteté bien plus qu'on n'exaltait sa nature, on eût craint autrement de fournir des excuses à ceux qui se seraient dispensés de l'imiter. Depuis que l'Église vise avant tout aux rapides conquêtes, ce qu'elle adore en Christ, c'est la dignité de son essence, c'est son empire miraculeux sur la nature; elle le divinise afin de régner sous son nom. Elle y gagne sans doute en autorité extérieure, elle y perd en puissance régénératrice. L'admiration, l'émulation des fidèles se portent alors d'un autre côté. Alors s'accréditent de fausses idées sur la perfection chrétienne, un autre idéal est offert à l'humanité. Ce n'est plus la vie de Jésus qu'on écrit pour le peuple, c'est celle de saint Antoine et des pères du désert; ce n'est plus le zèle de saint Paul qu'on prend pour modèle, c'est le zèle amer, guerroyant des Cyrille, des Dioscore : on ne meurt plus pour Christ, on s'ameute, on se combat, on s'égorge en son nom; à la place des martyres de Vienne et de Lyon, on a les brigandages d'Éphèse.

III. LE LIBRE ARBITRE ET LA GRACE

CONTROVERSE PÉLAGIENNE

Pendant que les questions relatives à la Trinité et à la personne de Christ se débattaient avec ardeur dans l'Église grecque, l'Église latine, moins propre et moins adonnée à ces spéculations métaphysiques, n'y prenait part que pour appuyer par son suffrage compacte les décisions qu'elle se croyait intéressée à faire prévaloir. Pour elle, d'autres questions d'un caractère pratique, l'occupaient plus activement : c'étaient celles qui concernent l'homme, les rapports de son libre arbitre avec la grâce divine, les forces dont il dispose pour remplir les conditions du salut.

Le sujet était différent, mais pour l'Église l'objet était le même : il s'agissait pour elle de fonder solidement son autorité, là en relevant aussi haut que possible la dignité de son chef, ici en démontrant l'impuissance de l'homme pour se sauver sans elle et sans son secours.

Dieu qui nous a créés imparfaits, puisqu'il ne pouvait nous faire dieux comme lui, nous a créés du moins perfectibles, capables de progrès incessants vers le bien. Il nous a donné l'intelligence et la conscience pour le connaître, le libre arbitre pour y marcher, et l'un des aiguillons les plus actifs pour nous pousser dans cette voie, c'est, après le bonheur attaché au perfectionnement, le malaise que produit en nous le contraste entre l'état actuel de notre âme et la perfection dont nous avons l'idée. Plus les aspirations sont élevées, plus le malaise est intense, mais plus aussi sont énergiques les efforts qu'il excite en nous pour nous élever au-dessus de cet état.

Cependant, l'homme, toujours trop préoccupé du moment présent, ne comprend point le but de cette dispensation providentielle ; au lieu de voir dans les angoisses qu'il éprouve la condition et le mobile de ses progrès futurs, il en cherche la cause dans la déchéance d'un état antérieur plus parfait, il place l'idéal en arrière de lui comme un sujet perpétuel de regret, au lieu de le placer en avant, comme un salutaire et continuel stimulant pour ses efforts. Les religions sacerdotales n'ont point manqué d'exploiter ce faible de notre nature. Il leur faut, dans l'œuvre de Dieu, des défaillances qui nécessitent le ministère réparateur du prêtre, une chute qui ait précipité le genre humain d'un état pri-

mitif de bonheur et d'innocence, et à laquelle le sacerdoce seul soit en état de remédier.

Déjà dans la période précédente, plusieurs docteurs de l'Église, commentant à leur manière les premiers chapitres de la Genèse et quelques paroles incidemment prononcées par saint Paul [1], s'étaient accordés à admettre que le premier homme, créé bon, libre et destiné à une heureuse immortalité, mais entraîné dans la désobéissance par les artifices du démon et l'abus de sa liberté, en avait été puni par la mortalité qu'il avait subie et transmise à ses descendants et leur avait de même laissé en héritage une disposition au péché, qui, sans détruire entièrement en eux le libre arbitre, leur rendait indispensable l'assistance continuelle de la grâce divine. Tel était le point de vue commun à la plupart des docteurs des IIme et IIIme siècles. Nous avons vu cependant qu'en général ceux d'orient, à raison de leurs luttes avec les gnostiques et les manichéens qui soumettaient la nature humaine à une sorte de nécessité, avaient insisté d'autant plus sur le maintien du libre arbitre, tandis que les docteurs d'occident, ceux de l'école de Carthage, en particulier, sous l'influence du montanisme, avaient insisté davantage sur la dépravation humaine, conséquence du premier péché et, par là, d'autant plus sur la nécessité du secours de la grâce divine.

Dans la période que nous parcourons, les tendances respectives des deux églises demeurèrent d'abord à peu près telles que nous les avons vues dans la précédente. Dans l'Église grecque, Chrysostome, expliquant le passage de l'épître aux Romains que l'Église latine alléguait en preuve de la mortalité et de la corruption héréditaires de l'humanité, disait: « Il n'y a rien d'absurde [2] à soutenir que le péché et la mort d'Adam causent la mortalité de ses descendants; mais si vous admettez que sa désobéissance ait entraîné celle d'autres hommes, quelle sera la conséquence? C'est que ceux-ci n'ont point mérité de châtiments pour un péché qui n'a eu de leur part rien de volontaire. » Et ailleurs, expliquant le Psaume 51 (v. 7): « David nous apprend ici, non point que le péché soit physiquement attaché à notre nature, car, dans ce cas, nous ne mériterions point de châtiment, mais que, troublée par les passions, elle est encline au péché, lequel toutefois

[1] *Rom.*, V, 12.
[2] Chrysostome, *Hom. 10 in Ep. Rom.*

peut être combattu par une volonté ferme.... Nous n'avons qu'à vouloir et alors, non seulement la mort, mais le diable ne pourront rien sur nous[1]. » Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nazianze s'expriment dans le même sens; Grégoire de Nysse va jusqu'à admettre la possibilité, au moins abstraite, qu'il y ait eu des hommes sans péché[2]. Athanase lui-même fait dériver le péché de la paresse humaine qui nous tourne vers les objets sensibles plutôt que vers les spirituels et regarde le péché d'Adam, non comme la cause, mais comme le type de la peccabilité humaine[3] et nie que l'homme ait péché en Adam.

Chez les docteurs latins, un point de vue différent continue à prévaloir, et il faut l'attribuer, non seulement aux leçons de Tertullien, dont la plupart d'entre eux étaient imbus, mais à la version latine du Nouveau Testament qui faisait dire à saint Paul que tous les hommes avaient péché en Adam[4]. C'est ce qu'Hilaire de Poitiers affirme positivement en opposant au péché héréditaire, la régénération par le Saint-Esprit[5]. Ambroise est encore plus exprès sur la corruption naturelle de l'homme[6], quand il parle du funeste enfantement d'Ève, et dit que tous les hommes sont déjà, même en naissant, infectés de la contagion du péché[7].

Pendant le IVme siècle, néanmoins, cette divergence entre les docteurs des deux églises n'était pas assez marquée pour provoquer entre eux de sérieuses controverses. Hilaire et Ambroise, en effet, ne laissent pas de reconnaître en l'homme quelque force pour faire le bien, quelque pouvoir de céder ou de résister à la grâce, de concourir avec elle pour arriver à la vertu. Mais de même qu'en orient la rencontre de deux théologiens imbus, l'un des principes de l'école d'Alexandrie, l'autre de ceux de l'école d'Antioche, avait donné le premier essor aux discussions sur la personne de Christ, de même en occident la rencontre de deux théologiens, portant à l'extrême, l'un les doctrines anthropologiques de l'Église latine, l'autre celles de l'Église grecque, fit éclater les contesta-

[1] *Hom.* 2 *in Ps. LI.* Voy. de même *Hom.* 5 et 18 *in Joh.*

[2] Grégoire de Nysse, *De eis qui*, etc. *Opp.*, III, p. 329.

[3] Athanase, *Cont. Arian. Orat.* 3.

[4] *Adam. in quo* (au lieu de *propter quod*), *omnes peccârunt.*

[5] Hilarius, *in Ps.* 118. — Ailleurs, *In unius Adæ errore omne hominum genus aberravit* (*in Matt.*, c. 18.)

[6] *Vitiositas animæ.*

[7] Ambroise, *Apol. proph. David*, I, c. 11.

tions sur le libre arbitre, la grâce divine, l'origine du péché et le moyen de la régénération.

Nous avons vu comment Augustin, par la nature de son génie et les diverses phases de sa vie intellectuelle et morale, avait été de bonne heure conduit à s'occuper de cette grave question de l'origine du péché; comment, pour s'expliquer la présence du mal dans le monde et la puissance des mauvais penchants qu'il sentait au dedans de lui, il avait admis d'abord la solution des manichéens et cru reconnaître dans l'homme la lutte de deux principes coéternels et contraires qui, selon ces sectaires, étaient aux prises dans le monde entier; comment ensuite, désabusé, il avait abjuré le manichéisme, et, ramené insensiblement aux principes qu'il tenait de sa première éducation, avait renoncé à ses déréglements et embrassé la foi catholique. C'est alors qu'à son ami Evodius, qui lui demandait d'où vient le mal, il répondait : « Tu m'adresses une question qui, dès mon adolescence, m'a vivement tourmenté et qui, dans l'impuissance où j'étais de la résoudre, m'avait jeté dans les rangs des hérétiques [1]. »

Sa conversion n'eut point immédiatement pour effet de lui faire exagérer chez l'homme, ni la puissance du péché, ni l'impuissance du libre arbitre, au contraire. Dès son retour dans l'Église, engagé dans une lutte très vive avec les sectaires dont il venait de se séparer, il fut appelé à combattre cette espèce de nécessité, de *fatum*, auquel ils croyaient l'homme assujetti par le mauvais principe et à soutenir, comme déjà l'avait fait Titus de Bostra, dans sa polémique avec eux, la puissance de la volonté et l'action de la liberté humaine, en sorte qu'on pût toujours répondre au pécheur que « le péché ne vient pas de Dieu. »

Ce sont là les principes que nous trouvons exprimés dans ses ouvrages de cette époque (387) intitulés « du libre arbitre, » « contre Fauste, » « de la vraie religion, » « des mœurs de l'église, » « de la Genèse contre les manichéens. » Dans le premier, c'est par le libre arbitre qu'il explique l'origine du mal; il déclare que les crimes de l'homme ne seraient pas punis justement, s'ils n'étaient commis volontairement, que si l'homme a été fait de manière à pécher par une sorte de nécessité, il est contraint de le faire, que lors même que nous avons

[1] *De lib. arb.*, I, 4.

d'abord failli, il dépend toujours de nous de mener une vie honnête et heureuse, ou honteuse et criminelle, que tous les hommes peuvent, s'ils le veulent, se convertir à l'observation des commandements de Dieu.... autant de maximes que plus tard, dans son livre des « rétractations, » il s'efforcera d'expliquer dans un autre sens, en observant qu'à cette époque il n'avait pas eu l'occasion de parler de la grâce dont l'action demeurait toujours réservée. Le fait est qu'alors il ne s'éloignait point de l'opinion modérée, sur le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la sanctification.

Mais lorsque sa lutte avec le manichéisme se fut ralentie, il s'abandonna davantage aux impressions qu'avaient laissées en lui les circonstances particulières de sa conversion, lesquelles, comme il l'indique lui-même[1], exercèrent une influence si marquée sur ses idées théologiques.

Tout homme est disposé à généraliser les observations qu'il a cru faire sur lui-même, et fait volontiers de sa propre histoire celle de l'humanité. En se rappelant la longue lutte que s'étaient livrées en lui la chair et l'esprit, l'amour de la vertu et l'inclination au péché, ses vains efforts pour triompher de ses penchants et le changement qui lui semblait avoir fait de lui tout à coup un nouvel homme, Augustin ne se rendit point compte des degrés par lesquels cette conversion s'était accomplie, ni de la part qu'il y avait eue et que lui-même nous révèle sans s'en douter. Il se crut dans l'un et l'autre cas sous l'empire de causes étrangères à sa volonté, et, attribuant le trouble de son intelligence et le déréglement de ses mœurs à l'influence d'une nature corrompue et sa conversion à un miracle instantané de la grâce, il fut aisément conduit à penser que chez tous les hommes il en était de même, que tous leurs efforts étaient radicalement impuissants pour les ramener au bien, et que c'était de Dieu seul qu'ils devaient attendre cette bienheureuse métamorphose.

Ces réflexions furent encore fortifiées en lui par le pénible sacrifice qu'il s'était prescrit au moment de sa conversion, en se condamnant au célibat, dans lequel il ne crut pouvoir persévérer sans une influence particulière et constante de la grâce. Elles le furent encore par la nature et la direction de ses études théologiques ; son peu de familiarité avec

[1] Augustin, *De dono persever.*, c. 53.

la langue grecque ne lui permit point de lire les anciens docteurs d'orient, dont les sentiments, favorables au libre arbitre, auraient peut-être modifié les siens. Ce fut presque exclusivement dans le commerce des pères latins que se développèrent ses principes dogmatiques, et ce fut comme eux dans le sens vicieux admis par l'ancienne version latine, qu'il interpréta le célèbre passage de l'épître aux Romains.

Mais de toutes les circonstances qui déterminèrent son nouveau point de vue anthropologique, la plus puissante fut son élévation à la prêtrise et surtout à l'épiscopat, en 396. Nous avons déjà remarqué l'influence que cette époque importante eut sur la direction générale de sa pensée. En voyant de près le caractère sensuel de ces populations du nord de l'Afrique, chez lesquelles les vices raffinés qu'enfantent la richesse et la civilisation s'unissaient à la rudesse des barbares de l'Atlas, non seulement il crut voir dans les mœurs de ce peuple qu'il avait à diriger, une pleine confirmation de la corruption originelle de l'homme, mais surtout il lui parut que, pour changer les mœurs de cette multitude, bien loin de l'adresser aux oracles d'une raison à peine éveillée, d'une conscience faussée, à l'action d'une volonté qui n'avait d'énergie que pour le mal, loin de lui demander des efforts vertueux dont elle lui paraissait incapable, il fallait la mettre sous la direction absolue de la société sainte que Dieu a chargée de l'éducation du genre humain. Il voulait donc que l'Église s'emparât de toutes les générations dès le berceau, les marquât d'un sceau indélébile, les enrôlât dans son sein dès la naissance, pour les diriger et les instruire à son gré. De là sa doctrine d'une culpabilité héréditaire, d'une transgression première qu'ils avaient commise en Adam, et dont la tache, suffisante pour les vouer à la condamnation éternelle [1], ne pouvait être lavée que par le baptême administré dans le sein de l'Église catholique.

Mais aux yeux d'Augustin, c'était peu que l'homme fût incorporé dans l'Église dès sa naissance ; il fallait qu'à l'âge de raison il se plaçât de lui-même sous sa direction, et cherchât exclusivement en elle des moyens de salut qu'il ne pouvait trouver nulle autre part. Selon lui, en effet, le genre humain n'avait pas seulement péché en Adam, il naissait en outre, par cette même faute d'Adam, infecté d'une racine de péché que le baptême ne faisait point disparaître, d'une corruption

[1] Augustin, *De peccat. merit.*, I, 21, 28.

héréditaire et totale qui excluait en lui tout penchant vertueux. Il fallait donc ôter à l'homme toute confiance dans ses forces naturelles, lui ravir tous les appuis humains sur lesquels il pouvait encore être tenté de se reposer, en sorte que, pour se sanctifier, il attendît tout de la seule grâce de Dieu, qu'on ne trouvait que dans le sein de l'Église. C'est dans ce sens qu'Augustin prêcha le dogme de la justification par la foi. Au lieu de dire aux hommes de son temps : Déployez les forces de votre volonté pour accomplir la loi divine, il leur disait : Croyez, c'est-à-dire, attachez-vous fermement aux enseignements de l'Église, admettez avec une foi implicite ses doctrines et ses préceptes, et Dieu, par sa grâce, vous donnera la force de vous y conformer. *Quod lex imperat, fides impetrat* [1].

Mais Augustin ne tarda pas à réfléchir qu'une foi efficace, vraiment capable de changer les mœurs, supposait déjà elle-même un changement spirituel qu'on ne peut attendre d'une nature profondément pervertie [2]. Un passage de saint Paul fut pour lui, dit-il, un trait de lumière : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » Il lui parut que la grâce ne serait pas réellement gratuite, si la foi qui la donne venait de l'homme et n'était pas elle-même un don de Dieu. D'ailleurs, ajoutait-il, « c'est par la charité que la foi opère. » Or, cette charité, qu'est-elle, sinon Dieu lui-même, qui seul, par conséquent, peut la donner [3] ? » Augustin assigne l'époque de ce nouveau progrès de sa doctrine au commencement de sa carrière épiscopale [4]. Auparavant en effet, en 394, il avait dit dans une explication de l'épître aux Romains, que notre foi dépend de nous, et de Dieu le pouvoir d'agir selon notre foi [5], et maintenant, il dit que « le commencement de la foi est aussi un don de Dieu, » et c'est d'après ce nouveau point de vue qu'est conçu l'ouvrage qu'il adresse en 397 à Simplicius, évêque de Milan [6].

Augustin en était donc venu à considérer la conversion de l'homme comme étant, du commencement jusqu'à la fin, l'œuvre exclusive de la

[1] Ep. 157, § 8.

[2] Neander, II, 1211.

[3] Ep. 186, § 7.

[4] *De predest. sanct.*, c. 7, 20. *De dono persever.*, c. 52.

[5] *Quod credimus nostrum est*; *quod autem bonum operamur*, *Illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.*

[6] *Rectius sapere cœpi in* mei episcopatûs exordio, *quando et initium fidei donum esse Dei cognovi et asserui* (*De div. quæst.*, *l.* II).

grâce de Dieu, obtenue dans le sein de l'Église. Voici dès lors l'ensemble de ses idées sur la chute du premier homme et ses suites, ainsi que sur le remède que sa postérité doit attendre de Dieu seul[1] :

« Dieu avait créé le premier homme, quant au corps, sinon immortel, du moins exempt de la nécessité de mourir ; quant à l'âme, il l'avait créé bon, pur, exempt de péché, mais libre, et, par conséquent, pouvant pécher ou ne pas pécher[2] ; en cela consistait sa perfection native, et s'il eût persisté dans le bien, il se serait élevé à l'immortalité et à l'impeccabilité absolues, à un état où il n'aurait pu ni pécher, ni mourir, et n'aurait pas été obligé de passer par la mort pour arriver à l'immortalité[3]. Mais nos premiers parents, cédant aux séductions du démon et à l'attrait du fruit défendu, violèrent le commandement de l'Éternel. Cette faute, selon Augustin, était d'autant plus grave que la condition du coupable était plus relevée et la défense de Dieu plus facile à observer ; c'était tout à la fois de l'orgueil, parce qu'Adam avait mieux aimé être en sa propre puissance qu'en celle de Dieu, un sacrilège parce qu'il n'avait pas cru en lui, un homicide parce qu'il s'était précipité dans la mort, une fornication spirituelle, un larcin et finalement tous les crimes en un seul. Cette ineffable apostasie[4], cette horrible transgression méritait les châtiments les plus sévères. Nos premiers parents tombèrent en la puissance du démon qui les avait vaincus : ils perdirent tous les privilèges dont ils étaient possesseurs avant leur chute. La nature bouleversée devint pour eux une marâtre, la terre fut rendue stérile, les animaux féroces, l'enfantement laborieux ; ils devinrent sujets aux maladies, à la concupiscence charnelle, à la honte qui l'accompagne, au péché enfin et à la malédiction divine, suite inévitable du péché.

« Ces calamités ne les atteignirent point seuls. Augustin, d'après le point de vue réaliste qui lui était commun avec plusieurs philosophes de son temps[5] et qui se liait dans son esprit avec le sens qu'il attachait

[1] Voy. Wiggers, *Darstellung des August. und Pelag.* Berlin, 1821, p. 178, 181. Ritter, *Philos. chr.*, II, 318, 358. Neander, etc.

[2] *Poterat non mori, poterat non peccare.*

[3] *Quamvis, secundum corpus, terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret, tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus et in illam incorruptionem..... sine mortis periculo transiturus (De peccat. merit.*, I, 2).

[4] *Op. imperf.*, VI, 22 ; III, 56. *De nupt. et concup.*, II, 34.

[5] Münscher, *Dogmen-Gesch*, IV, 235. Wiggers, l. c., p. 346.

au passage de saint Paul (Rom. V, 12)[1], attribuait aux idées générales une existence réelle, en dehors de l'entendement qui les conçoit, et appliquant ce principe à la nature humaine, il regardait l'humanité comme tout entière renfermée en Adam au moment de sa chute[2], par conséquent ayant participé à sa transgression et devant, comme lui, en porter la peine, comme lui tombée en la puissance du diable, encourant tous les maux qui résultaient de cet asservissement, comme lui, enfin, tous ses descendants passibles dès leur naissance de la malédiction éternelle. Le baptême seul avait le pouvoir de les en délivrer; jamais, par conséquent, il n'était trop tôt pour leur administrer ce remède. Sans cette eau où l'on plongeait l'enfant, selon les rites de l'Église et par la main de ses prêtres, il serait, en cas de mort, inexorablement damné.

« Mais Adam a laissé à ses descendants un autre héritage encore : indépendamment de sa faute qui leur est imputée, ils naissent tous atteints d'une corruption morale qui, se répandant avec la vie des pères chez les enfants, les rend dès leur naissance incapables d'aucune bonne action, d'aucune bonne pensée. « Telle est, dit-il, la puissance du péché, qu'avant même la formation de nos membres, avant que l'âme y soit entrée, son poison se répand avec la semence dans le sein de nos mères et nous rend déjà coupables avant d'être nés[3]. » Dans ses Confessions[4], il descend à d'incroyables puérilités pour saisir chez les enfants dès leur naissance des traces de cette corruption héréditaire. C'est à elle qu'il attribue l'ardeur immodérée avec laquelle il suçait le sein de sa mère et l'aversion que plus tard il éprouvait pour l'étude du grec. Il se voit néanmoins forcé de reconnaître que, pour les sciences, pour les arts, pour tout ce qui touche à la vie physique et même intellectuelle, l'homme est naturellement capable de progrès. Mais en ce qui concerne la vie morale, il déclare sa raison complètement obscurcie, sa volonté impuissante, l'homme enfin dépourvu de toute liberté, sauf pour le péché[5]. Tous les traits de chasteté, de tem-

[1] *De peccat. mer*, I, 11, 16, etc. *Adam unus est* in quo *omnes peccârunt, quia non sola ejus imitatio peccatores facit, sed per carnem generans pœna.*

[2] *In Adamo peccaverunt omnes; omnes ille unus fuerunt, omnes fuerunt in lumbis Adami* (*Op. imperf, cont. Jul.*, I, 48).

[3] *Op. imperf. in Jul.*, II, 8. Augustin s'appuie ici sur un passage de saint Ambroise. *Enchirid.*, c. 8.

[4] *Conf.*, I, 7, 13, etc.

[5] Ep. 217, § 8. Wiggers, l. c., 269. « Pour le mal, l'homme n'a besoin que de son libre arbitre, pour le bien, il ne peut le faire que par la grâce. »

pérance, de piété, d'héroïsme, d'horreur pour le mal, de mépris pour la mort, que l'histoire raconte des païens, n'étaient que des vertus de parade, de brillants péchés où il n'y avait pas un atome de bien[1] *(splendida peccata)*. »

Tel fut le système d'Augustin lorsqu'il eut atteint tout son développement. Il y dépassait évidemment les limites où ses prédécesseurs et lui-même s'étaient renfermés. Avant lui les pères latins et lui-même, non seulement n'avaient point enseigné l'imputation du péché du premier homme à ses descendants, mais encore, tout en admettant le *vitium originis*, la corruption héritée d'Adam, ils l'avaient resserrée dans certaines bornes, n'avaient point admis un esclavage absolu de la volonté humaine, comme le prouvent le « témoignage de l'âme *naturellement chrétienne* » invoqué par Tertullien et ses objections contre le baptême administré prématurément dans l'âge de l'*innocence*.

Toutefois la doctrine d'Augustin, quoique nouvelle à bien des égards même en occident, ne laissait pas de s'y répandre, grâce à la renommée de celui qui en était l'organe et au surcroît d'autorité qu'elle conférait à l'Église et au sacerdoce, et de longtemps sans doute elle n'y eût rencontré d'opposition directe, si les circonstances n'y eussent amené au commencement du Vme siècle, Pélage, disciple non moins absolu de la théologie grecque qu'Augustin ne l'était de la théologie des pères latins.

Pélage, en effet, était breton de naissance. Or, comme on l'a vu, c'était d'orient que le christianisme, soit directement, soit indirectement, avait pénétré dans la Grande Bretagne, et l'église bretonne, grâce à son éloignement et à sa situation insulaire, avait conservé bien plus fidèlement que les autres contrées occidentales les doctrines, ainsi que les usages apportés de l'orient. La théologie grecque, en particulier, était assidûment cultivée dans les monastères de la Bretagne et de l'Irlande. Ce fut là sans doute que Pélage s'instruisit dans la langue grecque[2], que par son moyen il fit de grands progrès dans l'explication du Nouveau Testament, étudia à fond les pères grecs, particulièrement Origène et Chrysostome, et leur emprunta leurs principes anthropologiques, qui déjà s'étaient introduits dans ces monastères et

[1] *Minùs Fabricius quam Catilina punitur, non quia iste bonus, sed quia hic magis malus.* Augustin, *Cont. Julianum*, IV, c. 17-27.

[2] Le nom même sous lequel il est connu, πέλαγιος, semble avoir été la traduction hellénique de son nom celtique, Morgan (rivage de la mer).

s'y conservèrent si fidèlement, qu'au VIIme siècle les papes eurent encore à les combattre dans l'église bretonne[1].

Différent d'Augustin par l'éducation théologique qu'il avait reçue, il ne l'était pas moins par les antécédents de sa vie morale et religieuse. Il n'avait point passé, comme lui, par une de ces crises qui disposent l'homme à perdre toute confiance en ses propres forces et à tout attendre des secours extérieurs. Voué à la vie ascétique, quoiqu'il ne paraisse avoir été affilié à aucune congrégation religieuse, il s'était, dès sa jeunesse, avancé assez loin dans la carrière du renoncement, et jouissait chez ses contemporains d'une haute réputation de vertu à laquelle, en dépit des diatribes d'Orose et de Jérôme, ses ennemis eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de rendre hommage. Paulin de Nole avait fait longtemps profession de l'honorer comme un digne serviteur de Dieu; c'est ce que nous apprend Augustin[2] qui lui-même, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, témoigne du vertueux renom de son adversaire: « J'ai lu quelques écrits de Pélage, homme saint à ce qu'on dit et non médiocrement avancé dans la carrière chrétienne[3]. Nous ne devons traiter avec négligence rien de ce qui vient d'un homme dont parlent si avantageusement ceux qui le connaissent, *bonum ac prædicandum virum.* » « Nos antagonistes, dit-il encore, tout chastes qu'ils sont dans leur vie, respectables dans leurs mœurs, et empressés à faire ce que Jésus exigeait du jeune riche pour entrer dans la vie éternelle, savoir de vendre ses biens et de les donner aux pauvres pour avoir un trésor dans le ciel..... n'oseraient pourtant affirmer d'eux-mêmes qu'ils soient sans péché[4]. » La même année 413 où commencèrent ses débats avec Pélage, il lui écrivait de Carthage, en réponse à une lettre pleine de témoignages de respect: *Domino dilectissimo et desideratissimo fratri.* Trois ans après, il lui donnait encore le titre de frère[5].

Parvenu ainsi par la persévérance de ses efforts, et sans crises fâcheuses, à un degré de vertu aussi élevé, placé par sa vie retirée à l'abri des tentations du monde et des écueils qu'Augustin avait rencontrés dans le séjour des grandes villes, Pélage était disposé à s'exa-

[1] Beda, *Hist. eccl. gentis Angl.*

[2] Ep., 186.

[3] « Pendant que j'étais à Rome, j'ai entendu prononcer son nom avec de grands éloges » (*De gest. Pelag*, c. 46). *De peccat. merit.*, III, 1.

[4] Ep. 140, 157, 179.

[5] *De gest. Pelag.*, c. 51, 52.

gérer le penchant et les forces naturelles de l'homme pour le bien. Peut-être ses idées à cet égard se fussent-elles modifiées, si dans le cours de sa carrière ecclésiastique il eût eu à diriger les mêmes natures qu'Augustin depuis son épiscopat. Mais ici encore son expérience personnelle différait entièrement de celle de l'évêque d'Hippone. Sa sphère d'action bien moins étendue, n'embrassait qu'un petit nombre de personnes qui, déjà avancées jusqu'à un certain point dans la carrière de la sanctification, venaient se former sous sa direction aux œuvres de dévouement ascétique. Tels étaient Jacques et Timase, deux jeunes gens instruits et de bonnes familles, qui avaient renoncé au siècle pour se donner à Dieu. Jugeant des hommes en général par ceux qu'il avait habituellement sous les yeux, il ne se formait pas une juste idée des obstacles qu'oppose à la conversion du grand nombre un entourage dangereux, ou des penchants dès longtemps enracinés et devenus comme une seconde nature.

Si donc Augustin se trompa sur les causes et l'étendue de la corruption qu'il trouvait autour de lui, Pélage eut le tort de généraliser à l'excès le résultat d'une expérience individuelle aussi restreinte que la sienne. Tous deux se proposaient le même but, tous deux travaillaient avec zèle à leur propre sanctification et à celle de leurs frères. Augustin rend à cet égard pleine justice aux intentions de Pélage [1]. Mais chacun assortissait ses moyens et ses vues aux éléments sur lesquels se portait son action. L'un, ne trouvant chez ceux qu'il s'efforçait de convertir que des obstacles et des résistances, voulait tout détruire et reconstruire à neuf avec les seuls matériaux de la grâce, l'autre, trouvant des bases déjà posées, des matériaux déjà préparés, voulait les mettre à profit pour relever l'état moral de son temps. Augustin craignait avant tout chez ses disciples un excès de confiance dans des forces illusoires. Pélage craignait plutôt de leur part, ainsi que Chrysostome, un excès d'apathie, de découragement, qui les empêcherait de tirer parti des leurs. Il ne pouvait souffrir chez eux ce langage : « C'est dur, c'est pénible [2]. Nous ne sommes que des hommes, de fragiles créatures, incapables de

[1] « C'est, dit-il, sans de mauvais motifs que plusieurs de nos très chers frères sont imbus de cette erreur, et ne croient leurs exhortations efficaces qu'autant qu'ils supposent chez l'homme le plein pouvoir d'agir comme ils le recommandent. » (Augustin, *De bono viduit.*)

[2] *Durum, arduum est.*

ce qu'on attend de nous. » C'était cette objection qu'il avait surtout à cœur de prévenir. Il voulait que l'homme fût convaincu que dans sa vie morale il peut tout ce qu'il veut, afin de n'avoir à ses propres yeux aucune excuse dans ses chutes[1]. Telle est la thèse qu'il soutient en particulier dans une lettre à Démétriade, jeune vierge romaine qui s'était consacrée à Dieu, et dont la mère avait demandé pour elle à Pélage, aussi bien qu'à Augustin et à Jérôme, des exhortations et des conseils[2]. Dans cette lettre, ainsi que dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il insiste sur ce *bonum naturæ* que nous révèle notre conscience, et qui suppose en l'homme la pleine possession de son libre arbitre.

A cette maxime générale se rattache l'ensemble d'idées que Pélage et ses disciples opposaient au système d'Augustin[3].

Considérant la mort comme une conséquence de l'organisation terrestre de l'homme, ils étaient disposés à croire qu'Adam avait été créé mortel ainsi que nous, que par conséquent la mort n'avait point été pour lui la punition de son péché[4]. Ils ne croyaient point non plus que cette transgression fût assez grave pour détruire en son cœur toute innocence, ni pour effacer l'image de Dieu empreinte en lui. Mais, en supposant ce péché aussi énorme qu'Augustin se le représentait, il n'avait pu, dans tous les cas, être imputé qu'à celui qui s'en était rendu coupable, et non à ses descendants. Il ne pouvait, selon les pélagiens, y avoir de faute héréditaire. Le péché suppose la connaissance d'une loi et l'intention de la violer; or, comment les admettre chez des êtres qui n'existent point encore? L'imputation du péché d'Adam à sa postérité, non seulement n'était point, quoi que l'on dît, enseignée par saint Paul, mais c'était une absurdité palpable, bien plus, une révoltante monstruosité[5]. Dieu qui nous remet nos propres péchés, comment nous punirait-il pour le péché d'autrui[6]? Et d'ailleurs, comment le péché originel, effacé par le

[1] *Ne tanto remissior sit ad virtutem animus, ac tardior, quanto minus se posse credat, et dum quod inesse sibi ignorat, id se existimet non habere.*

[2] *Ep. ad Demetriad.*, c. 19. *Ed. Semler*, p. 9; 58-61.

[3] Voy. Wiggers , loc. cit.

[4] Augustin, *De peccat. merit.*, I, 2, ss. Pélage, il est vrai, déclara dans le synode de Diospolis que ce sentiment n'était point le sien, et qu'il partageait sur ce point l'opinion des anciens pères; mais c'était celui de Célestius, un de ses principaux disciples, lequel s'en expliqua franchement devant la même assemblée.

[5] Voy. Julianus, *apud* Augustin. *Opus imperf.*, 1.

[6] Ibid., III, 15.

baptême, passerait-il aux enfants de parents baptisés? Si le péché d'Adam ne peut être imputé à sa postérité, si par conséquent elle n'en peut porter la peine, tous les hommes, disaient les pélagiens, naissent donc dans le même état où se trouvait Adam avant sa chute; les maladies et la mort ne sont donc pour eux, comme pour lui, qu'un résultat de leur organisation physique. Tel était du moins l'avis de Célestius. Quant aux dispositions morales, Adam, sans doute, avait sur ses descendants cet avantage, qu'ayant été créé le premier et à l'âge adulte, il était né avec la pleine possession de ses forces et ne trouvait pas de mauvais exemples et des habitudes vicieuses répandues autour de lui. Le péché d'Adam n'a rendu ses descendants pécheurs comme lui que par l'imitation et non par nature [1]. Du reste, l'homme naît aujourd'hui dans le même état moral que ses premiers parents, par conséquent capable de vouloir le bien, comme de ne pas le vouloir et de ne pas le faire [2]. Assurer le contraire, ce serait supposer en Dieu, ou beaucoup d'ignorance ou beaucoup d'inconséquence, admettre, ou qu'il ne connaissait pas la nature de l'homme, en lui donnant des lois qui lui sont si mal assorties, ou que la connaissant, il y ait si mal assorti les lois qu'il lui a données [3]. Les pélagiens enfin citaient, comme preuve incontestable du libre arbitre dans l'homme, les vertus réelles d'un grand nombre de païens, et voyaient dans ce libre arbitre un don de la grâce de Dieu, savoir de sa *gratia creans*.

Mais en reconnaissant le fait irrécusable du libre arbitre inhérent à l'homme par nature, même après la chute d'Adam, peut-être Pélage ne tenait-il pas assez de compte d'un autre fait moral, non moins irrécusable, je veux dire de la faiblesse habituelle de la volonté humaine, et de l'esclavage que lui infligent les passions, esclavage qu'Augustin expliquait mal, mais que Pélage perdait trop facilement de vue, lorsqu'il soutenait qu'il dépend de l'homme, s'il le veut, de ne point pécher ici-bas [4]. L'impeccabilité, selon Pélage, était possible, sinon en fait, (quoique Abel et Marie nous soient représentés comme étant sans péché), du moins abstraitement. C'est ce qu'il expliqua dans l'assemblée de

[1] Augustin, *De gest. Pelag.*, c. 23.

[2] *Natura boni malique capax. Ep. ad Demet.*, c. 8. « Il y a dans nos âmes une certaine sainteté naturelle, un discernement du bien et du mal, qui fait la garde, en quelque sorte, dans la citadelle de notre âme..... » (*Ep. ad Demet.*, c. 4.)

[3] Pelagius, ibid., c. 19.

[4] Augustin, *de pecc. mer.*, II, 3, 72, etc.

Diospolis : « Nous ne disons point qu'il se trouve quelqu'un qui dans toute sa vie n'ait jamais péché, mais qu'un homme converti peut, par ses efforts et la grâce de Dieu, être désormais sans péché [1]. » Célestius ajoutait [2] que l'homme, étant participant de la nature divine, peut être sans péché ainsi que Dieu. C'était ou se former un idéal peu relevé du degré de sainteté proposé à l'homme, ou jeter un coup d'œil trop superficiel sur l'état actuel de l'humanité.

Plus Pélage s'exagérait les forces naturelles de l'homme, plus il était conduit à restreindre pour lui la nécessité des secours extérieurs. Il reconnaissait sans doute l'immense bienfait de Dieu dans la révélation, la grâce qu'il avait faite aux hommes en leur donnant la loi d'abord, puis l'Évangile, afin que les leçons et l'exemple de Christ les éclairassent sur leurs devoirs et les aidassent à les remplir. Outre cette grâce « illuminante, » comme il l'appelait, que tout homme devait mettre à profit en méditant les Écritures et se plaçant sous la direction de Jésus [3], il célébrait la grâce « rédemptrice » par laquelle Dieu pardonne aux hommes leurs péchés en Jésus-Christ. Enfin il nous semble incontestable, même d'après le peu qu'il nous reste de ses écrits, qu'il admettait aussi la nécessité du secours de la grâce sanctifiante, sinon pour chaque acte, sinon par l'intermédiaire de l'Église et des sacrements, sinon irrésistible, comme l'admettait Augustin, du moins aidant l'homme à fortifier sa volonté pour le bien [4]. Peut-être Pélage ne faisait-il pas assez ressortir le prix de la grâce proprement dite, de cette action mystérieuse et fortifiante que l'homme éprouve en s'approchant de Dieu d'un cœur humble et sincère, et par suite, la nécessité de ces entretiens intimes avec Dieu, où ses pensées se rectifient et s'épurent, où sa volonté se retrempe, où, en face de l'Être souverain, auteur et garant de l'ordre moral, il se pénètre de sa vocation, de sa responsabilité, de ses devoirs. Toutefois, c'est injustement qu'Augustin l'accusait de nier l'efficace sanctifiante de la prière, de ne la faire servir qu'à demander

[1] Augustin, *De gest. Pel.*, c. 16.

[2] Ibid., c. 65.

[3] Pelagius, *Ad Demet.*, p. 81, 90.

[4] Pelagius, *Ad Demet.*, p. 18, 80, 81, 96. — *Libell. fidei. apud* Labbe, 1565. *Liberum arbitrium sic confitemur, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio. In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratiâ.*

le pardon des péchés, et non la force de résister au mal [1]. Parmi les exercices spirituels auxquels il conseillait à Démétriade de se livrer chaque matin, la prière occupait le premier rang [2].

Mais, à tout prendre, on comprend qu'entre ces deux théologiens l'accord fût impossible. L'un craignait qu'en rabaissant la nature humaine, on ne fût conduit à blasphémer le créateur, l'autre, qu'en se fiant aux heureux penchants de cette nature, on ne fût conduit à repousser le céleste médecin. « Ne louons pas le créateur, disait-il, jusqu'à rendre le Sauveur inutile [3]. » Et si nous les comparons l'un et l'autre aux anciens docteurs dont ils prétendaient suivre les traces, nous trouvons que, si Pélage outrait la doctrine des anciens pères grecs, sur le pouvoir du libre arbitre, Augustin, sur les conséquences du péché du premier homme, outrait bien davantage la doctrine des anciens pères latins.

Ce fut une circonstance assez fortuite qui mit aux prises les adhérents des deux systèmes. L'an 405 ou 409, Pélage, contraint, à ce qu'on suppose, par l'invasion des Pictes, de quitter la Grande-Bretagne, transporta son séjour à Rome. Frappé des mœurs relâchées de cette capitale, il crut que l'influence des principes d'Augustin sur l'impuissance des forces de l'homme pouvait n'être pas étrangère à ce relâchement. Un évêque ayant cité devant lui cette prière tirée des Confessions de l'évêque d'Hippone : « Ordonne-moi ce que tu veux, et donne-moi ce que tu m'ordonnes [4], » Pélage y vit une coupable abdication de la volonté humaine, un dangereux exemple de quiétisme, et en prit occasion de s'élever contre les doctrines anthropologiques d'Augustin.

Bientôt après, l'invasion des Goths, en 410, le contraignit ainsi que Célestius à quitter Rome. Ils émigrèrent d'abord en Sicile, puis à Carthage, où Pélage eut avec Augustin une ou deux entrevues, peu intimes, sans doute, mais pacifiques, à ce qu'il paraît [5]. Pélage partit ensuite pour un pèlerinage aux saints lieux ; quant à Célestius, demeuré à

[1] Augustin, Ep. 145, § 8. *De peccat. mer.*, II, 2. *De nat. et grat.*, c. 20, 68.

[2] *Ad Demet.*, c. 26, 28. *His tu, per singulos dies, horis, in secretiori parte domûs ora, clauso cubiculo tuo..... Lectionem frequenter interrumpat* oratio, *et animam jugiter adhærentem Deo, etc..... assumite gladium spiritûs quod est verbum Dei,* per omnem orationem.

[3] Augustin, *De nat. et grat.*, c. 39.

[4] Augustin, *Confess.*, X, 2, 37. *Jube quod vis, et da quod jubes.*

[5] Wiggers, l. c., I, p. 57, 189.

Carthage, entouré peu à peu d'adhérents qu'il gagna par son zèle et l'austérité de ses mœurs, il professa ses doctrines pélagiennes avec une hardiesse et un succès qui ne tardèrent pas à éveiller les inquiétudes du clergé africain. Célestius, à ce que rapporte Augustin, aspirait à la prêtrise. Le diacre Paulin, irrité de voir un nouveau venu lui disputer ce poste, et d'ailleurs attaché fidèlement à la doctrine d'Ambroise, son ancien maître, et d'Augustin, son ami, accusa d'hérésie Célestius, et, sur sa dénonciation, le fit traduire en 412 devant un concile de Carthage pour avoir soutenu les sept propositions suivantes : 1° Adam, créé mortel, devait mourir, qu'il eût, ou non, péché. 2° Le péché d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non au genre humain. 3° Les enfants qui naissent sont dans le même état qu'Adam avant sa chute. 4° Ni la chute et la mort d'Adam ne déterminent la mort de ses descendants, ni la résurrection de Jésus-Christ, celle du genre humain. 5° Les enfants non baptisés n'en héritent pas moins la vie éternelle. 6° La loi prépare l'homme au royaume des cieux aussi bien que l'Évangile. 7° Il y a eu des hommes sans péché, même avant la venue du Seigneur. Ces deux dernières thèses n'étaient, à ce qu'on suppose, que des conséquences forcées qu'on tirait des principes de Célestius.

Sommé de condamner ces propositions ou de nier de les avoir soutenues, Célestius expliqua les unes, désavoua les autres, en particulier la sixième et la septième [1], mais ne voulut repousser ni la deuxième ni la troisième ; quant au baptême des enfants, il déclara le regarder comme nécessaire, et dès lors, dit-il, que me demande-t-on de plus ? — Ses réponses ne satisfirent point le concile, qui l'exclut de la communion de l'Église, et érigea en articles de foi une série de propositions contraires aux siennes. Célestius en appela au siège de Rome, mais n'espérant sans doute aucun succès de cette démarche, il se rendit en orient, et fut ordonné prêtre à Éphèse, cette même année 412.

Cependant, il laissait en Afrique, spécialement à Carthage, des adhérents plus ou moins secrets qui continuaient à y propager les doctrines pélagiennes. Augustin [2], qui jusque-là n'avait pris au débat qu'une part assez indirecte, porta plus d'attention sur les enseignements de Célestius, puis sur ceux de Pélage, dont il apprit que Célestius était

[1] Wiggers, p. 61.

[2] Augustin, Ep. 157, § 22.

disciple[1]. De 412 à 416 il les réfuta dans divers écrits empreints encore d'une certaine modération[2], « aimant mieux, disait-il alors, guérir ces hérétiques dans l'Église même, que les rejeter de son sein. » Et peut-être, l'absence des deux principaux avocats du libre arbitre eût-elle assoupi la controverse que leur présence avait provoquée, si le boute-feu habituel des querelles religieuses de ce temps, le fougueux saint Jérôme, ne se fût trouvé en orient à l'époque où s'y retirèrent Pélage et Célestius.

Pélage avait eu envers lui quelques-uns de ces torts que Jérôme pardonnait difficilement. Il avait combattu son écrit contre Jovinien et l'un de ses commentaires sur les épîtres de saint Paul ; en Palestine, cordialement accueilli par Rufin, il l'avait soutenu dans la querelle de l'origénisme. Enfin, il avait trouvé en Démétriade, l'une des vierges dont Jérôme était aussi le directeur spirituel, une élève docile et affectionnée.

Jérôme était donc indisposé contre Pélage, lorsqu'arriva en Palestine, Paul Orose, jeune théologien espagnol, chargé pour lui d'un message d'Augustin qui l'informait des controverses récemment soulevées à Carthage, et l'engageait à prémunir les chrétiens d'orient contre les hérésies qui y avaient donné lieu. Jérôme aussitôt, oubliant son ancienne querelle avec Augustin, oubliant que lui-même avait précédemment soutenu contre Jovinien la cause du libre arbitre[3], prit immédiatement la plume contre Pélage[4], et engagea Orose à le traduire devant un synode à Jérusalem.

C'était mal s'adresser pour parvenir à son but. Jean, patriarche de Jérusalem, qui présida ce synode, nous est déjà connu par la fermeté, et l'indépendance de caractère qu'il avait déployée vis-à-vis d'Épiphane ; il estimait d'ailleurs Pélage et n'était point enclin à lui donner tort. Dans son acte d'accusation[5], Orose, encore ébloui de la renom-

[1] C'est à ce propos qu'il écrivait : « Notez bien ce que Célestius ose professer ouvertement, et vous saurez ce que vous a caché Pélage » (*De pecc. orig.*, II, 6).

[2] Ce furent ses traités *De peccatorum meritis et remissione, de baptismo parvulorum*, puis *de naturâ et gratiâ*. Il prononça aussi à Carthage un discours contre les pélagiens.

[3] Hieronimus, *Adv. Jovin.*, II. *Opp.*, IV, 195. *Liberi arbitrii dono nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur ; — alioquin ubi necessitas, nec corona est.*

[4] *Dialog. adv. Pelag.*

[5] Voy. Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 307.

mée d'Augustin, reprocha à Pélage d'avoir osé soutenir une doctrine réprouvée par cet illustre évêque. Pélage surpris d'un tel reproche, répondit tranquillement : « Que m'importe Augustin[1] ? » Orose et ses amis demandèrent aussitôt que l'insolent fût exclu de l'assemblée, et de l'Église elle-même. Mais Jean de Jérusalem ne tint pas compte de leurs clameurs. « C'est moi, dit-il, qui suis ici Augustin, c'est à moi que Pélage doit répondre, » et le faisant asseoir parmi les prêtres, tout laïque qu'il était, il l'interrogea sur l'opinion qui lui était attribuée, que l'homme ici-bas peut être sans péché[2]. Nous avons rapporté plus haut son opinion sur ce point. Jean, satisfait de ses explications, déclara n'avoir rien trouvé de répréhensible dans sa doctrine. Ses accusateurs voyant la tournure que prenait l'affaire, demandèrent qu'elle fût renvoyée au siège de Rome, à la juridiction duquel ressortissaient également les deux parties, et Jean y consentit. Toutefois, avant de lâcher prise en orient, ils voulurent essayer si une autre assemblée ne leur serait point plus favorable.

Dans un de leurs conciliabules à Bethléem, ils chargèrent deux évêques gaulois destitués, qui s'y trouvaient alors, de traduire Pélage devant une assemblée ecclésiastique convoquée à Diospolis ou Lydda, composée de quatorze évêques et présidée par Eulogius, primat de la Palestine. Pélage, toujours protégé par Jean de Jérusalem qui y siégeait, encouragé par la faveur des docteurs d'orient, ayant l'avantage de parler grec, et d'être accusé en latin devant des évêques qui ne parlaient que le grec, et qui n'aimaient Jérôme que médiocrement, exposa ses opinions de manière qu'elles n'eussent rien de choquant pour ses juges, et fut encore absous. Jérôme dans son indignation accusa de pélagianisme ce synode, le qualifia de déplorable et adressa des plaintes sévères à Jean de Jérusalem[3]. Augustin, plus réservé, informé de l'issue des deux jugements, ne s'en prit point aux juges, dont il ne parla qu'avec respect, et se contenta de soutenir que, si Pélage avait été absous, c'était pour avoir déguisé devant les deux assemblées ses véritables sentiments[4].

[1] *Quis est mihi Augustinus ?* (Mansi, *ibid*. p. 308).

[2] Augustin, Ep. 179, § 8.

[3] Il alla même jusqu'à accuser les pélagiens de complicité dans un assaut que des ennemis personnels avaient livré à ses deux couvents de Bethléem. Mais cette accusation a été justement repoussée. Voy. Villemain, *Éloq. chrét.*, p. 369. Milman, I, 112.

[4] Augustin, *De Gestis Pelag.*

Battus en orient, ses adversaires comptèrent sur l'occident pour y prendre leur revanche. L'opuscule qu'Augustin venait de publier, et d'autres encore, dont il les fit suivre, leur servirent à préparer l'arrêt qu'ils se flattaient d'obtenir contre l'hérésie pélagienne. Deux conciles assemblés en 416, l'un à Carthage, l'autre à Milève, ce dernier en présence d'Augustin[1], condamnèrent les opinions de Pélage et de Célestius, et comme Pélage passait pour avoir encore des adhérents à Rome, ils demandèrent au pape Innocent Ier la confirmation de leur décret. Laissant dans l'ombre le côté purement théologique de la question, pour mettre en relief le côté ecclésiastique qui touchait de plus près le pontife, ils accusèrent auprès de lui les pélagiens de deux erreurs principales : en premier lieu, de nier que l'homme eût besoin du secours immédiat et sanctifiant de la grâce, ce qui entraînait, remarquaient-ils, l'inutilité des prières et des bénédictions de l'Église, par qui cette grâce est obtenue[2], en second lieu, de nier l'imputation du péché d'Adam à sa postérité, ce qui les entraînait à nier par cela même la nécessité du baptême des petits enfants[3]. Le pape, frappé de l'importance de ce double grief, et flatté en outre de l'appel, assez rare en ce temps-là, que les évêques d'Afrique faisaient à l'autorité romaine, n'hésita point à confirmer le décret des deux nouveaux conciles et à condamner l'hérésie de Pélage[4], sans porter atteinte néanmoins à la nécessité du concours du libre arbitre avec la grâce[5].

Quelque formelle que fût la sentence de l'évêque de Rome, Pélage et Célestius, à raison même des motifs qui l'avaient dictée, ne désespérèrent point d'en obtenir la révocation. Pélage adressa au pape une profession de foi[6] dans laquelle, après avoir condamné toutes les hérésies précédentes relatives à la Trinité, il déclarait reconnaître la nécessité du concours de la grâce divine, et celle du baptême des petits enfants.

[1] Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 321 et suiv.

[2] *Interdicitur istorum contentionibus, benedictionibus nostris, ut incassum suprà populum dicere videamur, quidquid eis a domino precamur.*

[3] *Parvulos etiam propter salutem quæ per salvatorem Christum datur, baptizandos negant.* — Les évêques de Numidie, assemblés dans le même temps à Milève, sollicitèrent de même d'Innocent la condamnation d'une hérésie qui ôtait aux adultes la *prière* et aux enfants le *baptême*.

[4] Augustin, Ep. 181, § 3-4.

[5] Ibid, § 5.

[6] *Libellus fidei.* Voy. Labbe, *Conc.*, t. II, p. 1565.

Célestius vint lui-même à Rome se justifier de vive voix. Ces démarches, qui eussent peut-être échoué auprès d'Innocent, réussirent mieux auprès de Zosime qui venait de lui succéder sur le siège pontifical (417).

Zosime, comme l'indique son nom grec, était originaire d'orient, par conséquent moins prévenu contre les doctrines de Pélage ; il avait de plus des griefs personnels contre les deux évêques gaulois ses accusateurs, dont le saint siège avait à confirmer la destitution[1]. Peut-être Zosime n'entendait-il pas bien la question anthropologique ; peut-être aussi y donnait-il peu d'importance. Les seules préventions sérieuses qu'il eut contre le système de Pélage, d'après l'accusation des pères d'Afrique, c'était sa négation prétendue de la nécessité du pédobaptisme[2]. Lorsque Célestius et Pélage eurent réussi à le désabuser sur ce point, et à lui persuader que la question du pédobaptisme était indépendante de celle du péché héréditaire, gagné d'ailleurs par la soumission qu'ils témoignèrent au siège de Rome, Zosime ne se fit aucun scrupule de revenir sur l'arrêt de son prédécesseur. Il écrivit aux évêques d'Afrique[3], qu'il n'avait trouvé aucune erreur chez ces deux théologiens, bien qu'il les blamât d'avoir soulevé des questions plus curieuses qu'utiles. « Que n'étiez-vous, très chers frères, présents à cette entrevue ! Quelle joie chez les assistants ! Quelle admiration chez tous ! Comment avait-on pu suspecter la foi de tels hommes ! Y avait-il dans leurs lettres un seul passage où la nécessité de la grâce de Dieu ne fût reconnue ?..... » Il fit ensuite aux évêques eux-mêmes des reproches indirects sur la légèreté avec laquelle ils avaient jugé ces deux religieux et termina en annonçant que si, dans l'espace de deux mois, il ne s'était présenté aucun accusateur pour prouver que les sentiments de Célestius étaient bien ceux qu'on lui avait attribués, il serait déclaré absous.

A la réception de ces lettres, l'orgueil des évêques d'Afrique se réveilla ; quittant le ton respectueux qu'ils avaient pris avec le pape Innocent, ils tinrent, sous les auspices d'Aurélius et d'Augustin, deux nouveaux conciles à Carthage (417 et 418) et là, après la rédaction de neuf nouveaux canons contre les opinions de Pélage, ils décrétèrent que l'arrêt d'Innocent demeurerait en vigueur aussi longtemps que

[1] *Erubescenda factis et damnationibus nomina* (Labbe, p. 1539).

[2] Un fragment d'épître de Zosime, cité par Augustin (Ep. 190, § 23) prouve l'importance majeure qu'il attachait à cette question.

[3] Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 350-352.

les chefs dissidents ne les auraient pas abjurées et confessé que l'homme ne pouvait rien contre le péché, s'il n'était, dans chacun de ses actes, soutenu par le secours divin[1].

Deux circonstances vinrent seconder l'insistance du clergé d'Afrique. Les adversaires que Pélage avait à Rome, dirigés par un moine nommé Constantius, témoignèrent hautement leur mécontentement contre Zosime et excitèrent une sorte d'émeute qui, dit-on, se termina par des scènes de violence. D'un autre côté, le clergé d'Afrique recourut à l'autorité d'Honorius par l'intermédiaire du comte Valérius sur qui Augustin exerçait beaucoup d'ascendant, et l'empereur qui, dans l'état de dissolution où se trouvait son empire, avait tant d'intérêt à ménager une province éloignée, publia un rescrit sévère contre les sectateurs de Pélage et de Célestius (418). Ils furent exilés de Rome et de tout le territoire romain et leurs biens soumis à la confiscation. De si vives manifestations, des mesures si décisives entraînèrent bientôt le faible Zosime à se prononcer dans le même sens[2]. Il déclara qu'il n'avait point prétendu absoudre Célestius, mais seulement laisser l'affaire en suspens jusqu'à plus ample informé. Il donnait même à entendre qu'à la réception de la dernière lettre de ce théologien, il avait tout remis dans l'état où son prédécesseur l'avait laissé. Après s'être ainsi prémuni contre le reproche d'inconséquence, il condamna directement les sentiments de Pélage dans une circulaire sous le titre d'*Epistola tractoria*[3] et excommunia Célestius et Pélage, dont le dernier disparaît de la scène dès l'an 421.

Cette victoire combla de joie saint Jérôme. Il écrivit à Augustin (418) que depuis le moment où il l'avait vu en butte à la haine des hérétiques, il n'avait pas passé une heure sans faire mention de lui. « Courage, lui dit-il, tu es célèbre dans tout l'univers : les catholiques voient en toi le rempart de leur antique foi et ce qui est encore plus glorieux, les hérétiques te détestent[4]. » Les évêques d'Afrique se hâtèrent d'écrire à Zosime pour le féliciter de sa fidélité à la foi orthodoxe et à Augustin, pour le prier de veiller à ce que les pélagiens y fussent ramenés par des rigueurs salutaires, ajoutant que ce n'était pas contre

[1] Mansi, t. IV, p. 378. Wiggers, p. 210 et 211.

[2] Wiggers, t. II, p. 270-281. Neander, *Dogmen-Gesch.*, I, 272.

[3] Labbe, t. II, p. 1475.

[4] Augustin, Ep. 202.

eux, mais dans leur intérêt même, qu'il recommandait de telles mesures.

Honorius n'y manqua point. Par un édit de l'an 419, confirmé plus tard par Valentinien III, tous les évêques furent requis, sous peine de déposition et d'exil, de signer la circulaire du pape et la condamnation des deux théologiens. Dix-huit évêques italiens, surtout parmi ceux de la Basse Italie, qui soutenaient plus de rapports avec l'orient, résistèrent à cet ordre, déclarant ne pouvoir condamner des hommes qu'ils n'avaient pas entendus, et en appelèrent à un concile général. Plus tard cependant, les persécutions en forcèrent quelques-uns à se soumettre, mais les autres persistèrent dans leur refus et se récrièrent contre la versatilité du pontife. A leur tête se trouvait Julien [1], jeune évêque dont les vertus et la science avaient de bonne heure fixé sur lui l'attention d'Augustin. Issu d'une famille noble, d'abord marié, puis voué au célibat, il avait été nommé évêque d'Eclanum, dans l'Apulie. Ami de Théodore de Mopsueste et instruit, dit-on, à Rome par Pélage, il s'était prononcé encore plus vivement que lui contre le système d'Augustin, qu'il accusait de favoriser l'immoralité en ôtant à l'homme le sentiment de ses forces. Ses connaissances variées, son éducation classique, la vigueur de sa dialectique, l'attrait de son éloquence le désignaient comme le principal champion du dogme pélagien. Il en fut en quelque sorte l'Eunomius, et combattit Augustin dans un écrit plein d'un rare talent, et pour la réfutation duquel l'illustre père dut recueillir toutes ses forces. Cet écrit ne nous est malheureusement connu que par les passages nombreux, mais détachés, qu'Augustin en a cités dans deux livres qu'il n'a pas eu le temps d'achever [2]. Dans ces passages [3], Julien s'attachait surtout à convaincre son adversaire de tendances manichéennes, restes de son ancienne affiliation aux disciples de Manès. Augustin, disait-il, et Manès se formaient la même idée de la disposition de la nature humaine; ils ne différaient que sur son auteur. Le mal qui, selon Manès, procède du prince des ténèbres, Augustin le fait procéder de Dieu lui-même; tous d'eux admettaient un *malum naturale*, auquel Manès, plus conséquent, attribuait un auteur particulier ; mais avait-il jamais imaginé quelque chose d'aussi odieux que l'exclusion du salut.

[1] Voy. Wiggers, II, p. 47. Milman, I, 125.

[2] *Opus imperfectum contrà Julianum.*

[3] Voy. Baur, *Kirchengesch.*, II, 155.

prononcée contre les païens vertueux et contre les enfants morts sans baptême ? Le zèle et l'éloquence de Julien relevèrent pour quelque temps la cause du pélagianisme et lui firent trouver plusieurs adhérents distingués, entre autres Ammianus, disciple et traducteur de Chrysostome, que ses opinions anti augustiniennes firent déposer du diaconat.

Julien et quelques-uns des évêques déposés et exilés comme lui s'étaient réfugiés d'abord à Constantinople, où ils avaient espéré que la mémoire, nouvellement réhabilitée, de Chrysostome, apôtre du libre arbitre, leur serait un appui. Le patriarche Atticus les ayant éloignés assez durement de la capitale, Julien s'était retiré en Cilicie auprès de son ami Théodore de Mopsueste et c'était de là qu'il avait combattu Augustin par ses deux écrits. Après la mort d'Atticus, les évêques pélagiens réclamèrent avec plus de succès l'appui de Nestorius. Sans partager leur doctrine, celui-ci écrivit en leur faveur au pape Célestin, mais ils n'en demeurèrent pas moins éloignés de Constantinople et l'intercession de Nestorius nuisit à la fois à sa propre cause en occident, et en orient à celle de Pélage ; elle fit entrer le pape Célestin dans le parti de Cyrille, et quand Nestorius eut été condamné à Éphèse, les pélagiens, dont il avait plaidé la cause, furent signalés avec lui à l'animadversion des orientaux. On lit dans la lettre du concile d'Éphèse à l'évêque de Rome : « Nous avons cru devoir sanctionner tout ce que votre piété a résolu au sujet de Célestius, Pélage, Julien et trois autres, et nous confirmons la sentence prononcée contre eux. »

Néanmoins ce décret, tout de circonstance, eut peu d'influence sur les doctrines anthropologiques de l'orient, qui demeurèrent favorables au libre arbitre, en tant du moins qu'on reconnaissait en même temps la nécessité de la grâce. Les pélagiens continuèrent donc à être tolérés en orient[1].

Il n'en fut pas de même en occident où, depuis l'an 424, le système antipélagien prit décidément la prépondérance. Les papes Célestin, Léon le Grand, Gélase Ier travaillèrent avec le plus grand soin à extirper les derniers restes du pélagianisme. Léon, entre autres, intima aux évêques l'ordre formel de n'admettre dans leur communion aucun ecclésiastique appartenant à ce parti, avant d'avoir obtenu de lui une rétractation complète et la signature de tous les décrets dont le pélagia-

[1] Wiggers, II, 324.

nisme avait été frappé [1]. Il poursuivit tout spécialement Julien d'Eclanum. Gélase Ier, en 493, renouvela cet ordre à l'occasion de quelques vestiges de cette hérésie apportés d'orient en Italie et en Dalmatie [2]. Il ne paraît pas que le pélagianisme, sauf l'exception dont nous parlerons ci-après, ait survécu au Vme siècle [3] et il est à remarquer [4] que les partisans de Pélage ne se séparèrent jamais de l'Église, ne formèrent point de secte proprement dite, mais un simple parti théologique, ce qui tenait sans doute au peu de popularité qui s'attachait à leurs opinions.

C'est dans la patrie même de Pélage, dans la Grande Bretagne, que sa doctrine persista le plus longtemps. Au commencement de l'invasion saxonne, saint Loup et saint Germain, évêque d'Auxerre, y furent envoyés tout exprès par l'Église de Rome pour le combattre dans la personne d'Agricola. Une fille aveugle, guérie par la vertu des reliques que portait saint Germain, lui servit d'argument pour réduire les pélagiens au silence. En 640, sous le pape Sévérien, le clergé romain censura de nouveau les irlandais de ce qu'ils renouvelaient l'hérésie pélagienne en soutenant que l'homme, par sa propre volonté aidée de la grâce de Dieu, pouvait être sans péché [5]. Il paraît néanmoins, par une lettre du pape Jean IV, qu'au VIIme siècle cette doctrine avait encore des adhérents; mais le siège de Rome parvint, à l'aide des saxons convertis, à étouffer dans le pays tous les germes de dissidence [6].

IV. LA PRÉDESTINATION

CONTROVERSE SEMI-PÉLAGIENNE

Nous n'avons retracé jusqu'ici qu'une partie de la doctrine d'Augustin, celle qui suscita sa controverse avec Pélage. Il est temps d'en compléter l'exposé, et de faire connaître ses vues sur la prédestination, qui, depuis la condamnation du pélagianisme, donnèrent lieu à une nouvelle série de controverses.

[1] Voy. Augustin, *Opp.*, t. X. Append., p. 136-137.
[2] Mansi, t. VIII, p. 19 ss.
[3] Wiggers, II, 454.
[4] Gieseler, *Kirchengesch.* I, 425.
[5] Fleury, l. 38, c. 20.
[6] Milman, *Lat. chr.* II, 55. Schrœck, *Kirchengesch.*, t. XIX, p. 495.

Après avoir proclamé ses idées sur les conséquences du premier péché, telles qu'elles sont résumées au huitième chapitre de son *Enchiridion*, après avoir établi que la conversion de l'homme, du commencement à la fin, est l'œuvre de Dieu seul, Augustin rencontrait une question inévitable pour un esprit systématique comme le sien. Puisque tous les hommes sont également impuissants à concourir d'eux-mêmes, en une mesure quelconque, à l'œuvre de leur conversion et de leur salut, d'où vient que plusieurs d'entre eux se convertissent et non les autres?

Contraint par les objections de ses adversaires, de Célestius d'abord et surtout de Julien, d'aborder cette question, il lui donna la seule solution admissible dans son système, en indiquant pour unique raison de la différence qu'on lui signalait, le libre décret de Dieu qui lui faisait choisir, sans aucune autre considération, ceux qu'il voulait convertir et sauver, et abandonner tous les autres à leur corruption héréditaire. « Dieu, dit-il[1], pourrait incliner vers le bien la volonté des méchants, puisqu'il est tout-puissant : pourquoi ne le fait-il pas? Parce qu'il ne l'a pas voulu. Pourquoi ne l'a-t-il pas voulu? Lui seul peut le dire. » Et encore[2]: « Pourquoi Dieu aide-t-il l'un, délaisse-t-il l'autre? pourquoi aide-t-il l'un plus, l'autre moins, l'un d'une façon, l'autre d'une autre? Pourquoi, de deux hommes qui entendent les mêmes leçons et assistent au même miracle, l'un croit-il, et l'autre demeure-t-il dans l'incrédulité? Ce sont les hauteurs de la sagesse et de la puissance de Dieu, dont les décrets sont incompréhensibles, et qui accorde sa grâce à qui il lui plaît. »

C'est ainsi que, par une conséquence logique et nécessaire de ses principes sur la corruption totale et héréditaire de l'homme, Augustin fut conduit de degré en degré à substituer à la prédestination conditionnelle, qu'il avait admise dans l'origine avec tous ses prédécesseurs, la doctrine du décret absolu d'élection. Voici dès lors le complément de son système sur le péché et le salut. Tous les hommes, par suite de leur origine, sont doublement pécheurs : ils ont péché en Adam bien des siècles avant leur naissance[3], et cette transgression première, qui leur est imputée, indépendamment de toute autre qu'ils ont réellement

[1] Augustin, *De Genesi ad litt.*, XI, 10.
[2] *De peccat. merit.*, II, 5. Ep. 194, § 3.
[3] *Ibid.*, I, 16.

commise, suffit, à elle seule, pour les rendre passibles de la malédiction divine. De plus, ils pèchent dès le moment de leur naissance, en vertu de la corruption radicale qu'ils ont héritée d'Adam. Il n'y aurait donc que justice de la part de Dieu à les vouer tous, sans exception, aux peines éternelles de l'enfer[1]. Toutefois la miséricorde de Dieu s'est émue en faveur de quelques-uns d'entre eux, et, prévoyant les maux que la chute d'Adam devait entraîner pour toute la race, et voulant de plus suppléer au vide qu'avait laissé dans les régions célestes la défection des anges mauvais, sans pourtant le remplir outre mesure[2], il a résolu, de toute éternité, de choisir dans cette masse coupable et maudite[3], parmi ces vases de colère, un nombre d'hommes déterminé et invariable, pour les sauver. Cette élection, cette vocation particulière au salut[4], diffère essentiellement de la vocation simple et générale, par laquelle Dieu appelle tous les hommes à l'Évangile; elle est de sa part complètement gratuite et absolue. En choisissant, dès avant la création, ceux qu'il voulait conduire au salut, Dieu n'a tenu compte en eux d'aucune supériorité de mérite, prévue de leur part; sa prédestination, en un mot, est indépendante de toute prescience, et, pour le prouver, Augustin s'appuie sur toutes les déclarations par lesquelles saint Paul établit la vocation inconditionnelle des païens à l'Évangile, abusant ainsi, comme l'observe si bien Wiggers[5], des paroles de l'apôtre, pour établir un particularisme mille fois plus odieux que celui que saint Paul combattait chez les juifs.

L'élection au salut n'est pas seulement inconditionnelle: elle est immuable et infaillible. Ceux que Dieu a prédestinés au salut ne peuvent en aucune manière manquer d'y parvenir, et Dieu pourrait, à la rigueur, les y conduire sans l'intermédiaire d'aucune cause seconde, et par un seul acte de sa volonté. Mais il a jugé à propos de les y appeler par l'économie chrétienne; il les fait naître au sein de l'Église, où il a préparé d'avance pour eux tous les moyens qui peuvent assurer leur salut. Par le baptême, il les incorpore en Christ leur médiateur, leur enlève la coulpe originelle, les affranchit de la condamnation qu'ils ont

[1] *Enchir.*, c. 8.
[2] *Ibid.*, c. 9.
[3] *Ex Adam massâ, massâ perditionis.*
[4] *Vocatio secundum propositum.*
[5] Wiggers, p. 463.

méritée en Adam. Puis, en considération du sacrifice de Christ [1], il les affranchit de la peine qu'ils ont méritée par leurs péchés commis depuis le baptême; et comme rien de souillé ne peut entrer dans le royaume des cieux, il pourvoit à leur sanctification et à leur régénération, en leur fournissant l'occasion d'entendre la prédication de l'Évangile, de s'instruire par la doctrine et l'exemple de Jésus. Enfin, comme tout cela ne leur servirait de rien sans la volonté et le pouvoir de faire ce qui est prescrit, et que l'homme est incapable de toutes ces choses, Dieu les donne gratuitement à ses élus et les sanctifie par sa *grâce*, c'est-à-dire par une opération surnaturelle, mystérieuse et immédiate de son saint esprit sur leurs cœurs [2].

C'est par cette grâce, qui agit sur les élus d'une manière irrésistible [3], que Dieu les *justifie*, c'est-à-dire les rend saints et justes, de pécheurs qu'ils étaient auparavant. Augustin y distingue différents degrés. Comme grâce préparante ou *prévenante*, elle produit en l'homme les premiers mouvements de foi [4]. Comme grâce *opérante*, elle affranchit, au moyen de la foi, la volonté : elle la rend capable de vouloir le bien. Comme grâce *coopérante* ou *subséquente*, elle soutient la volonté affranchie dans la lutte contre le mal, et l'assiste pour chaque acte de vertu. Enfin elle confère aux élus le don de *persévérance*, qui leur permet de persister dans le bien jusqu'à la mort, et sans lequel ils seraient finalement rejetés. Ce don, au reste, ne va point jusqu'à étouffer en eux tout germe de convoitise et de péché ; Augustin n'eût osé jusqu'à ce point contredire l'expérience, ni ôter à l'Église toute occasion d'intervenir. Il est bon, disait-il au contraire, que les élus soient préservés de l'orgueil par ce reste de péché, quelquefois grave, qu'ils trouvent en eux. La justice parfaite (*major*) n'appartient aux élus que dans la vie éternelle; ici-bas, ils ne peuvent atteindre qu'à la *justitia minor*, qui suffit pour les empêcher de quitter la bonne voie et les préserver de tous péchés mortels. Ils ont donc sans cesse à demander pardon pour leurs fautes vénielles [5] et à les effacer par les œuvres expiatoires de miséricorde, de pénitence et de dévotion que l'Église commande. Car ce n'est que dans l'Église, et

[1] *Enchirid.*, c. 28.
[2] *Inspiratio fidei, timoris Dei et caritatis per S. spiritum.*
[3] *Indeclinabiliter et insuperabiliter.*
[4] *Deus nolentem prævenit ut velit.*
[5] *Enchirid.*, 17, 18. *De peccat. mer. et remiss.*, II, 3-4.

dans l'Église visible, qu'on trouve la rémission de ses péchés. Ainsi, dans la théologie d'Augustin, le dogme du salut par la grâce devenait, comme tous les autres, l'auxiliaire de son dogme fondamental : « Hors de l'Église visible, point de salut. »

C'est ainsi que Dieu y conduit ceux qu'il a choisis dans ses desseins de miséricorde, et, par le don de la persévérance finale, ne leur permet pas de dévier de ce sentier. Mais, ajoute Augustin, ces élus de Dieu ne forment dans l'humanité que l'infiniment petit nombre. C'est ce que prouvent, outre les déclarations expresses de l'Écriture, la multitude de ceux qui sont morts avant la venue de Christ, et la multitude de ceux qui, depuis sa venue, meurent en dehors de l'Église, et de ceux que, sous l'économie chrétienne, on voit mourir chaque jour dans l'impénitence et le péché [1]. L'immense majorité des hommes est donc exclue de l'élection. Pour ceux-là, Christ ni l'Église ne servent de rien. Ils peuvent recevoir le baptême, entendre l'Évangile, déployer même quelques vertus extérieures, tout cela ne leur profite en rien ; il leur manque la grâce, et quoi qu'ils fassent, ils ne peuvent ni se convertir, ni se sauver. Du reste ce n'est point à Dieu qu'ils doivent s'en prendre du jugement qui les condamne. Dieu sans doute eût été injuste, s'il eût contraint Adam à pécher [2]. Mais quoiqu'il ait prévu sa chute, il ne l'a point déterminée ; tout le mal vient d'Adam seul et du genre humain, qui était tout entier renfermé en lui au moment de sa chute ; Dieu se contente donc d'abandonner les non-élus à la malédiction qu'ils ont encourue dès ce jour, et aux peines qu'ils ont méritées. En tout cela, Dieu n'est pas plus injuste qu'un créancier qui, ayant des débiteurs tous également insolvables, consentirait à remettre aux uns leur dette en l'exigeant de tous les autres ; ceux-là devraient célébrer sa clémence, mais ceux-ci n'auraient point le droit de nier sa justice [3]. Que nous naissions vases de colère, c'est la conséquence de la peine qui nous est due ; que nous devenions vases de miséricorde, cela résulte de la grâce

[1] Objecte-t-on à Augustin que selon saint Paul (1 Tim., II, 2) « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, » cela veut dire seulement, répond-il, que nul ne peut être sauvé contre sa volonté, ou encore que les hommes de tout rang, de toute qualité, rois ou autres, peuvent l'être par les prières des plus humbles mortels (*Enchir.*, 24-27).

[2] Ep. 190, § 9.

[3] *De peccat. mer.*, II, 32. *Enchir.*, c. 25. Ep. 186, § 12-21: *Laudet misericordiam qui liberatur, non culpet justitiam qui punitur.*

seule à laquelle nous n'avons aucun droit[1]. Nul ne pourrait blâmer le jugement de Dieu s'il perdait le genre humain tout entier, condamné dans sa racine apostate[2].

Demandait-on à Augustin pourquoi Dieu, ayant prévu la chute du premier homme et les maux incalculables qui devaient en résulter pour le genre humain tout entier, n'a pas jugé à propos de prévenir cette chute? Il alléguait l'inviolabilité du libre arbitre d'Adam. Lui demandait-on pourquoi, du moins, Adam, ayant entraîné tous les hommes dans sa chute, Dieu, qui pouvait les sauver tous, n'en avait daigné sauver qu'un si petit nombre? Qui es-tu, répondait-il, pour interroger Dieu[3]? Du reste son motif est évident, ajoutait-il: c'était de manifester tout à la fois sa justice et sa clémence. S'il eût sauvé tous les hommes, ils eussent ignoré à jamais la peine due au péché, et méconnu sa justice, et s'il n'en eût sauvé aucun, sa clémence eût été de même méconnue[4].

Insistait-on encore, et demandait-on pourquoi Dieu laisse venir au monde, sans relâche, tant d'humains qu'il sait devoir être méchants et éternellement malheureux, Augustin répondait que les méchants sont nécessaires dans ce monde pour exercer et fortifier la vertu des bons, qu'il avait fallu, par exemple, des juifs rebelles pour faire mourir Jésus, dont la mort devait sauver les élus[5]. Quant à la damnation éternelle, qui attend les non-élus, « c'est une faiblesse indigne des élus que cette compassion qu'ils éprouvent pour les pécheurs. »

Voilà les affirmations inouïes, auxquelles, par son dogme du péché héréditaire et de l'éternelle condamnation qui en était le châtiment, saint Augustin se trouva fatalement conduit. Qui pourrait n'y pas voir, comme Julien, un reste de ses tendances manichéennes? Même négation du libre arbitre, même empire de la nécessité, même anathème indistinct lancé contre les penchants naturels de l'homme, même théodicée, enfin, fondée sur le dualisme. « Tu as, lui disait-il, les lèvres humides encore des mystères manichéens. » Augustin n'admet plus deux créateurs, il est vrai, mais deux créations opposées, celle de la nature, où tout est perverti, celle de la grâce, où tout est régénéré.

[1] Ep. 190, § 9.
[2] *Enchirid.*, c. 25.
[3] Ep. 186.
[4] Ep. 194, § 4, 31.
[5] Ep. 190, § 10. Ep. 149, § 18, 20.

Il n'admet plus deux Dieux, mais, dans le même Dieu, deux êtres opposés l'un à l'autre, l'un miséricordieux et non juste, l'autre juste et non miséricordieux ; l'un qui ne songe qu'à condamner, l'autre qu'à faire grâce ; l'un qui châtie sans autre dessein que de se venger, l'autre qui sauve sans autre motif qu'une aveugle préférence ; l'un qui absout arbitrairement le coupable, l'autre qui punit le coupable sur l'innocent ; l'un enfin, auteur absolu du bien, l'autre, auteur non moins absolu du mal ; car c'est en vain qu'à ce dernier égard Augustin prétend le justifier, lorsqu'il dit que « Dieu n'a prédestiné personne au péché. » — Non, mais il a, selon vous, disposé les choses de telle sorte, qu'Adam ne pouvait manquer de pécher à la première séduction du démon, et que, succombant, il ne pouvait manquer d'entraîner avec lui tout le genre humain dans sa chute. Impuissant ou mal intentionné, complice, dupe ou victime de Satan, pour le Dieu d'Augustin nous ne voyons pas d'autre alternative.

Où la logique n'entraîne-t-elle pas les meilleurs esprits, lorsqu'une fois ils se sont épris d'une thèse malheureuse ! Plutôt que de rien céder de prémisses aveuglément hasardées, Augustin ne craignait pas d'obscurcir les plus augustes perfections divines, au risque de faire haïr ce Dieu qu'il aimait lui-même avec ardeur, et qu'il avait certainement à cœur de faire aimer. « Loin de nous, s'écriait l'auteur pélagien cité tout à l'heure, loin de nous le Dieu pour lequel on réclame nos hommages ! Ce n'est pas celui auquel ont cru les patriarches, les prophètes, les apôtres. Ce n'est point le Dieu que les créatures raisonnables reconnaissent pour leur juge, et que l'esprit saint nous peint comme un juste Dieu. Aucune créature intelligente n'eût versé pour un tel Dieu une seule goutte de son sang, et s'il y avait un tel être au monde, on pourrait prouver qu'il n'est point Dieu. »

Cette doctrine, du reste, on ne pouvait le nier, était nouvelle dans l'Église. Avant l'évêque d'Hippone, aucun théologien, même en occident, n'avait fait mention ni de l'imputation du premier péché à la race humaine, ni de décrets absolus d'élection ou de non-élection, ni de grâce coactive et irrésistible, ni de persévérance des saints. Ce système dut évidemment surprendre bien des chrétiens qui n'avaient d'ailleurs aucune sympathie pour celui de Pélage. Elle dut surtout les effrayer par les conséquences qui semblaient en découler inévitablement pour la piété et pour les mœurs. Admettre que Dieu, prévoyant la chute d'Adam

et ses suites, avait résolu de ne sauver qu'un petit nombre de ses enfants et d'abandonner tous les autres à leur malheureux sort, n'était-ce pas décharger l'homme de toute responsabilité personnelle, et affranchir le pécheur de toute obligation de repentance et d'amendement? N'était-ce pas saper par le fondement toute la morale chrétienne?

Ce n'étaient point des conséquences imaginaires que celles qu'on reprochait ici au système d'Augustin. Déjà Chrysostome les avait signalées en combattant les adversaires du libre arbitre[1], et des sectateurs de la doctrine augustinienne se chargèrent de les en déduire, bien plus, de les traduire en actes. En 426 ou 427[2], Augustin apprit que des moines du couvent d'Adrumet, en Afrique, ayant lu un de ses écrits sur la prédestination et la grâce, en avaient conclu qu'au jugement dernier, Dieu ne rendrait point à chacun selon ses œuvres, qu'ici-bas même on ne pouvait infliger au pécheur aucune peine méritée, et, passant bientôt de la théorie à la pratique, avaient déclaré n'avoir que faire des exhortations et des remontrances de leur abbé[3]. « Pourquoi, disaient-ils, nous prêcher et nous donner des ordres? Pourquoi nous recommander de nous détourner du mal et de faire le bien, si nous ne pouvons le faire, et que Dieu seul puisse l'accomplir en nous? Nos supérieurs n'ont qu'à prier Dieu que nous accomplissions leurs ordres, mais ils ne doivent ni nous tancer, ni nous punir, si nous venons à les violer. Pourquoi nous rendre responsables de ce que nous n'avons point reçu ce qu'il dépendait de Dieu seul de nous donner, et sans quoi nous ne pouvons lui obéir?..... etc. »

Augustin, vivement affligé des conclusions qu'on faisait découler de sa doctrine, déploya pour les combattre tout ce qu'il avait de ressources et de subtilité dans l'esprit. Dans son ouvrage *de correptione et gratiâ*, adressé à ces mêmes moines d'Adrumet, il leur rappelle que l'Évangile, tout en enseignant, à ce qu'il soutenait, les décrets absolus de Dieu, usait cependant partout avec l'homme d'exhortations et de remontrances[4], et ordonnait aux supérieurs d'en user de même avec leurs subordonnés. En effet, disait-il, la réprimande qui, pour le prédestiné, est un remède salutaire (*salubre medicamentum*), est, pour le réprouvé, une

[1] *Homil. in Jerem.*, X.
[2] Wiggers, p. 274.
[3] Augustin, Ep. 214, § 1. Ep. 215. *De corrept. et grat.*, § 4-6.
[4] Wiggers, II, p. 276.

punition et un tourment (*pœnale tormentum*). Dans tous les cas elle est donc nécessaire; Dieu pourrait assurément, sans elle, pourvoir au salut de ses élus; mais ce n'est point à nous à lui demander compte de ses voies ordinaires. Ainsi donc, concluait-il[1], n'arguez jamais de la grâce contre la réprimande, ni de la réprimande contre la grâce. Et dans ses épîtres adressées aux mêmes religieux, il les exhorte à ne dévier ni à droite, ni à gauche, et à se bien garder de pécher pour que la grâce abonde, puisque le plus beau fruit de la grâce est de nous faire mourir au péché, que la plus sûre marque de la prédestination au salut est la persévérance, et que, n'ayant aucune certitude à cet égard, nous devons toujours faire tout ce qui est en nous.

Les trouvant peu satisfaits de cette réponse, peu satisfaisante en effet, Augustin crut devoir indiquer les précautions avec lesquelles la doctrine de la prédestination avait besoin d'être prêchée. Il ne voulait point qu'on dît à la foule ignorante : « Que vous couriez ou que vous dormiez, peu importe, vous ne pouvez être autre chose que ce à quoi vous a destiné le décret infaillible de Dieu, » mais plutôt : « Courez de telle manière que vous atteigniez le but, et que, dans votre course, vous vous reconnaissiez vous-mêmes prédestinés à l'atteindre. » Au lieu de dire à la foule : « Vous, que retient l'amour du péché, si vous n'avez pu encore vous dégager de ses liens, c'est que le secours miséricordieux de la grâce ne vous a pas encore été donné, » il fallait lui dire : « Si quelqu'un de vous ne sait pas encore résister aux attraits du péché, recevez dans vos cœurs la doctrine salutaire, et quand vous y serez parvenus, ne vous en enorgueillissez pas, comme si c'était de vous-mêmes. » Ce qui revenait à dire, comme un zélé prédestinatien du XVIIme siècle ne craignait pas de le recommander : « Dans toutes nos exhortations, il faut parler à la pélagienne, » ou, ce qui eût été encore plus franc : « Notre doctrine est si dangereuse qu'il faut prêcher en sens contraire de ce que nous enseignons. »

Ainsi Augustin, si conséquent lorsque de ses principes sur la corruption radicale de l'homme il avait déduit le dogme de la prédestination absolue, n'osa pas tirer les conséquences qui découlaient de ce dogme lui-même, et fit tous ses efforts pour se les dissimuler et les déguiser à ses disciples. Mais il n'y réussit qu'imparfaitement. Plusieurs de ses

[1] Augustin, Ep. 214-215.

contemporains en furent frappés, même parmi les adversaires de la doctrine de Pélage, et de même qu'au IVme siècle les subordinatiens d'orient, après avoir combattu les négations d'Arius, s'étaient tournés contre les affirmations d'Athanase, et lui avaient opposé les décisions des anciens pères, de même au Vme siècle, les partisans de l'ancienne doctrine anthropologique, après avoir condamné les assertions de Pélage, se tournèrent contre celles d'Augustin, et sur la fin de sa carrière, il apprit avec chagrin qu'une nouvelle opposition s'élevait en occident contre son système.

Le chef de cette opposition, que depuis le moyen âge, à l'exemple des scolastiques, on a continué à désigner sous le nom de « semi-pélagienne, » quoiqu'elle ne prît point elle-même ce nom, était Jean Cassien.

Nous avons vu qu'après son séjour en orient, appelé par l'évêque d'Apt à réformer les couvents de la Gaule, Cassien s'était retiré à Marseille et y avait fondé une communauté religieuse florissante et célèbre. Là, les controverses pélagiennes, très vives à cette époque, fixèrent son attention sur la question de l'origine du péché. Disciple de Chrysostome, attaché aux doctrines de l'orient, et étranger à toute tendance trop systématique, il ne put comprendre, ni qu'on niât le libre arbitre de l'homme, ni qu'on mît en doute la nécessité de la grâce, et il s'appliqua, sur les traces de la primitive église, à prendre un juste milieu entre l'excès de Pélage et celui d'Augustin, dont l'opinion sur les décrets particuliers et absolus le choquait surtout profondément. Dans sa treizième conférence, il enseigna que « l'homme sans doute a souffert des suites du péché d'Adam, et qu'outre les maux de la nature mortelle, il en a hérité une funeste disposition au péché, mais non qu'il ait perdu toute connaissance de Dieu, tout pouvoir de faire le bien [1]. Il ne faisait dériver exclusivement ni de Dieu, ni de l'homme, le commencement de l'œuvre de la conversion ; car la même loi, disait-il, ne peut s'appliquer à tous ; mais pour que cette œuvre pût s'accomplir, il admettait l'indispensable nécessité d'une influence directe de Dieu sur l'âme. « Dieu qui veut le salut de tous, accorde à tous ce secours ; ce secours lui-même, pour être efficace, requiert le concours de l'homme qui peut, à sa volonté, le prêter ou le refuser [2]. » Du reste, il

[1] *Non extincta, sed attenuata libertas voluntatis humanæ.*

[2] Cassianus, *Coll.* XIII, c. 7.

échappait aux difficultés du dogme de la corruption héréditaire, en recommandant d'éviter toutes spéculations téméraires sur ce sujet.

La doctrine de Jean Cassien trouva faveur chez des religieux et même des évêques du midi de la Gaule, dont plusieurs par leur culture intellectuelle, plutôt grecque que latine[1], étaient parvenus aux mêmes conclusions que lui. Elle eut surtout de nombreux adhérents à Marseille, résidence de Jean Cassien, d'où vint à ses disciples le surnom de « Marseillais. » Vincent de Lérins, l'un des principaux d'entre eux, adressa aux partisans d'Augustin les objections suivantes : « Selon vous, Christ n'a pas souffert pour tous les hommes, Dieu n'a pas voulu le salut de tous, comme l'affirme saint Paul ; Dieu a créé la plupart des hommes pour la mort éternelle, il les crée pour être les serviteurs du diable et non les siens. En un mot, Dieu, selon vous, est l'auteur du mal. »

Prosper d'Aquitaine, et son ami Hilaire, évêque d'Arles, tous deux disciples et admirateurs d'Augustin, lui donnèrent avis en 429 de cette nouvelle opposition qui s'élevait contre lui dans la Gaule méridionale[2]. Persuadé que son triomphe sur Pélage emportait la confirmation de sa doctrine sur la prédestination, il s'indigna de voir l'ennemi qu'il croyait avoir terrassé, se relever tout à coup, et de même qu'Athanase avait enveloppé indistinctement dans ses attaques tous les adversaires de la consubstantialité, il ne vit non plus dans la doctrine de Jean Cassien que la résurrection du pur pélagianisme, et dans les semi-pélagiens que de nouveaux ennemis de la grâce (*ingrati*). Pour la défense de son système, il publia deux nouveaux ouvrages[3], destinés à enseigner comment il devait être prêché pour ne donner lieu à aucun des dangers que l'on en redoutait. Entre autres conseils, il voulait que le prédicateur supposât toujours son auditoire exclusivement composé d'élus, et ne parlât des réprouvés qu'à la troisième personne.

Augustin mourut peu de temps après cette publication ; mais ses disciples poursuivirent sa polémique. Prosper, de 429 à 432, publia un poème contre les *ingrati*[4] et ses « Réponses » aux objections de

[1] Le grec était encore parlé à Marseille et dans le midi de la France. Du temps de Césaire d'Arles, plusieurs chantaient les psaumes indifféremment en grec ou en latin (Fleury, *Hist. eccl.*, XXXI, 2).

[2] Voy. Augustin, *Opp.*, t. X, p. 779 ss. les lettres de ces deux théologiens.

[3] *De prædestinatione sanctorum*, et *De dono perseverantiæ*.

[4] Neander, *Kirchengesch.*, II, p. 1320 ss.

Vincent de Lérins. Il s'efforça surtout, ainsi qu'Hilaire, d'obtenir contre le semi-pélagianisme une sentence du siège de Rome, ne doutant nullement qu'il n'y fût condamné. Le pape Célestin Ier répondit en 431, d'une manière évasive, blâmant les pélagiens d'avoir de nouveau soulevé ces questions délicates, sans néanmoins condamner leurs conclusions, blâmant aussi les évêques d'avoir laissé prêcher de simples prêtres, se répandant en témoignages de respect pour la mémoire d'Augustin, mais sans confirmer toute sa doctrine, et se bornant, en résumé, à interdire toute nouveauté sur ce point, attendu, disait-il, que les précédents arrêtés du saint siège suffisaient pleinement pour en décider.

Les semi-pélagiens affectèrent de considérer cette réponse comme leur étant favorable, et ce fut dans ce sens que Vincent de Lérins publia son *Commonitorium pro catholicæ fidei antiquitate et universitate, adversus profanorum hæreticorum novitates*, où, sous couleur de soutenir la tradition ecclésiastique, il attaquait la doctrine d'Augustin sans la nommer, mais assez habilement pour lui susciter de nouveaux adversaires [1].

Les ennemis du semi-pélagianisme ne perdirent point courage, et comprenant sans doute à quel point la doctrine rigoureuse d'Augustin prêtait le flanc à ses adversaires, ils cherchèrent, en l'adoucissant, à lui regagner des adhérents. Tel fut l'objet que Prosper d'Aquitaine se proposa en 432, dans son livre « contre l'auteur des conférences [2]. » Tel fut encore le but de l'auteur anonyme du célèbre traité *de vocatione omnium gentium,* qu'on attribue, mais sans preuves suffisantes, à Léon le Grand, qui n'était encore que diacre [3]. Tous deux cherchèrent à présenter l'augustinisme sous un aspect plus humain et à résoudre les objections auxquelles il donnait prise. Ils évitèrent en particulier de faire mention de la prédestination absolue.

Ces efforts furent en partie contrariés par des partisans maladroits, mais très conséquents, d'Augustin. Les écrivains flétris dans l'histoire sous le nom de « prédestinatiens » émirent des maximes si crues, si choquantes, que, dans les temps modernes, on a mis en question si l'ouvrage qui les renferme, et qui fut réfuté dans le livre intitulé *Prædes-*

[1] Baur, *Kirchengesch.*, II, 185-186.
[2] Neander, *Kirchengesch.*, II, p. 1333.
[3] Ibid.

tinatus, n'était point une invention maligne des semi-pélagiens pour discréditer la doctrine de l'évêque d'Hippone. Telle est en effet l'opinion de Hase, de Gieseler, de Münscher et de Wiggers ; mais Neander penche à le croire authentique, y trouvant des traits qui ne peuvent venir d'un semi-pélagien, et pense qu'il a pu exister alors un faible parti de prédestinatiens absolus. Quoi qu'il en soit, leurs assertions, réelles ou supposées, dont l'auteur du *Prædestinatus* fit ressortir l'énormité, profitèrent au parti des semi-pélagiens. Plusieurs écrivains distingués de ce temps soutinrent la même doctrine, entre autres Arnobe le jeune, Gennadius, prêtre de Marseille, et surtout Fauste, évêque de Riez († v. 490), qui fit condamner dans un concile de Lyon, en 472, et dans un concile d'Arles, en 475, la doctrine du prédestinatien Lucidus et dont le livre *De gratia Dei et humanæ mentis libero arbitrio*, fut regardé dans la Gaule comme une sorte de règle de foi en cette matière. Il prenait un milieu exact entre Augustin et Pélage, en liant intimement entre elles la grâce divine et l'activité propre de l'homme. Sans nommer nulle part Augustin, partout il réfutait indirectement le sens donné par ce père à divers passages de l'Écriture. En un mot, Fauste faisait la critique la plus achevée du système d'Augustin. « Si, comme l'a dit un saint homme, l'un de nous a été destiné à la vie, l'autre à la perdition, nous ne naissons pas pour être jugés un jour, nous naissons déjà jugés [1]. »

Mais, les rapports du midi de la Gaule avec l'orient diminuant tous les jours, la théologie d'Augustin y prenait d'autant plus d'ascendant. Du cloître même de Lérins sortirent, au commencement du VIme siècle, plusieurs adversaires du semi-pélagianisme, entre autres deux prédicateurs alors renommés, Avitus, évêque de Vienne, et Césaire, évêque d'Arles. Leur parti fut bientôt renforcé par quelques évêques du nord de l'Afrique que les persécutions des Vandales forçaient à se réfugier en Sardaigne et qui, au nombre de douze, y tinrent un concile sous la présidence de Fulgence, évêque de Ruspe, augustinien modéré. Ils eurent encore dans leurs intérêts quelques moines des environs du Pont-Euxin, connu sous le nom de moines scythes et qui, dans les controverses monophysites, avaient déjà manifesté leur zèle ultra-orthodoxe.

[1] *Si ergo unus ad vitam, alter ad perditionem, ut asserunt, deputatus est, sicut quidam sanctorum dixit, non judicandi nascimur, sed judicati.*

Ces théologiens, prétendant avoir trouvé de grandes hérésies dans le livre de Fauste, dont ils avaient eu connaissance, cherchèrent à le faire condamner en 520 par le pape Hormisdas. Celui-ci répondit d'une manière presque aussi évasive que son prédécesseur, louant Augustin sans condamner Fauste, et se référant comme lui aux précédents décrets [1]. Cette réserve déplut aux moines scythes qui virent une contradiction dans les paroles du pape. « Il fallait, dirent-ils, ou condamner le livre de Fauste, ou déclarer fausse la doctrine d'Augustin. »

Plus heureux en 529, le parti augustinien réussit à faire condamner le semi-pélagianisme dans le concile d'Orange, présidé par Hilaire [2], et comme quelques évêques gaulois élevèrent des objections contre cet arrêt, il le fit confirmer la même année par un autre concile tenu à Valence [3] et, l'an 530, le fit sanctionner de nouveau par le pape Boniface II, dont la lettre à Césaire d'Arles [4] termina pour le moment toute cette controverse, précisément un siècle après la mort d'Augustin.

Toutefois Augustin, s'il eût encore vécu, n'eût été que médiocrement satisfait de cette victoire, car les décrets de ces deux conciles et celui de Boniface II, tout en établissant la grâce prévenante et efficace, et prononçant que l'homme n'est remis en possession de son libre arbitre que lorsque Christ l'a affranchi, et que tout bien vient en lui de la grâce seule, ne proclamait, ni la grâce particulière et irrésistible, ni la persévérance des saints, ni l'élection absolue, et se prononçait formellement contre la doctrine des prédestinatiens rigoureux, savoir contre la prédestination au mal [5]. En somme la sentence qui venait d'être prononcée fut plutôt une répétition du décret contre Pélage, qu'un nouveau décret contre les semi-pélagiens ; elle ne nuisit à la réputation d'aucun d'entre leurs chefs. Fauste est encore de nos jours

[1] *De arbitrio et gratiâ*, dit-il, *quid romana sequatur ecclesia, licet in variis libris S. Augustini et maximè ad Prosperum, possit agnosci, tamen in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continent.* Augustin, *Opp.*, t. X. *Append.*, p. 150. Mansi, *Conc.*, t. VIII, p. 499 s.

[2] Labbe, *Conc.*, t. IV, p. 1666.

[3] Ibid., p. 1678, ss. *Si quis, sicut augmentum, ità etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum non per gratiam domini sed naturaliter nobis inesse dicit... si quis credentibus, volentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitùs, non autem ut credamus, ut velimus..... anathema sit.*

[4] Ibid., p. 1687.

[5] Labbe, *Conc.*, t. IV, p. 1672. Neander, *Dogmen-Gesch.*, I, p. 403. Wiggers, l. c., p. 454.

révéré en Provence comme un saint ; les écrits de Jean Cassien sont demeurés en grande estime, et le *Commonitorium* de Vincent de Lérins a conservé en occident une autorité normale pour tout vrai catholique[1]. On peut même supposer que, si le semi-pélagianisme, qu'une simple nuance sur la question anthropologique séparait de la doctrine romaine, fut condamné à Rome, c'est qu'il faisait dépendre la damnation des enfants, morts sans baptême, de la prescience qu'à l'âge adulte ils n'en eussent pas rempli les engagements[2]. L'Église évita donc de suivre Augustin jusqu'au bout, et sans marquer le point précis où sa doctrine s'arrêtait, elle évita de donner sa sanction aux affirmations les plus rigoureuses de ce père, à la mémoire duquel elle persistait cependant à prodiguer les plus grands honneurs.

Cette réserve se comprend aisément, pour peu qu'on ait présent à l'esprit l'intérêt de l'autorité ecclésiastique dans une semblable question. Autant il lui convenait que l'homme, désespérant de ses propres forces, cherchât en elle ses moyens de salut, que convaincu de l'aveuglement de la raison, il se soumît docilement aux enseignements de l'Église, que, réputé coupable et maudit, il reçût d'elle en naissant le sceau qui le marquait pour un des siens, — autant elle devait répugner à l'idée d'un décret éternel et immuable, qui, faisant dépendre le salut de Dieu seul, risquait, malgré tous les correctifs d'Augustin, de faire considérer comme un hors-d'œuvre l'organisme ecclésiastique et l'économie chrétienne elle-même. Dans ce système, en effet, quoi qu'en dît Augustin, l'assistance au culte, les offrandes à l'Église, les œuvres de charité, de pénitence ou de mortification qu'elle prescrivait, n'étaient plus des moyens assurés de salut ; l'Église ne pouvait plus dire avec certitude : faites cela, et vous vivrez. Au contraire, chacun, s'appuyant sur les décrets divins et inconditionnels d'élection et de non-élection, pouvait fermer l'oreille à ses exhortations et à ses anathèmes.

Emporté par le feu de la dispute, Augustin s'était évidemment fourvoyé. Fortifier l'empire de l'Église et du clergé, tel avait été d'abord son but; et sa doctrine, par les conséquences auxquelles elle conduisait inévitablement, minait ce double empire. L'œuvre du logicien détruisait l'œuvre de l'évêque. Le décret immuable de Dieu, posé au sommet de l'édifice ecclésiastique, le faisait crouler sous son poids, et nous verrons

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, I, 439.
[2] Voy. ci-dessus, p. 173.

en effet, dès la fin du moyen âge, et encore plus depuis la Réformation, les ennemis les plus acharnés de l'autorité de l'Église catholique s'armer contre elle des maximes de son illustre docteur.

Sans prévoir cette opposition future, l'Église de Rome repoussa instinctivement des conclusions qui pouvaient y donner lieu. Tout en glorifiant la mémoire de saint Augustin, elle dévia de plus en plus, le pape Grégoire le Grand tout le premier [1], vers une sorte de semi-pélagianisme, qui n'avait plus pour objet, comme celui de Jean Cassien, de fortifier chez les fidèles le sentiment de leur responsabilité morale, mais plutôt d'assurer leur confiance dans le mérite de ses œuvres, dans l'efficace de ses sacrements, et de laisser une marge suffisante à l'autorité du prêtre [2]. Attentive à tout ce qui pouvait étendre ou gêner son empire, l'Église romaine arrêta ses théologiens sur la pente du quiétisme, comme, au point de vue dogmatique, elle les avait arrêtés sur la pente du docétisme, et de même qu'elle s'était raidie contre la logique trop conséquente des monophysites, elle se raidit contre celle des augustiniens.

V. DOCTRINE ET CONTROVERSES SUR LA VIE FUTURE

Après les questions relatives à la Trinité, à la personne de Christ, aux rapports du libre arbitre et de la grâce, et à la prédestination, ce furent celles qui concernaient la vie future qui occupèrent le plus les théologiens de ce temps. Outre leur importance relativement à la morale chrétienne, il était du plus haut intérêt pour l'Église de déterminer ce que deviendraient après la mort ceux qui auraient obéi ou résisté à ses directions, suivi ou déserté son drapeau.

Ces questions, toutefois, bien moins compliquées que les précédentes, moins hérissées surtout de subtilités métaphysiques, donnèrent lieu à des disputes bien moins vives, et reçurent une plus prompte solution.

1. L'idée d'un monde souterrain (ᾅδης, *inferus*) dans lequel les âmes

[1] « Le bien que nous faisons, dit-il, vient de Dieu par la grâce prévenante, il devient nôtre *par l'obéisssance de notre libre arbitre.* » Augustin avait dit : *Merita nostra sunt Dei munera.* Grégoire retourne cette maxime et dit : *Munera Dei sunt nostra merita.*

[2] Voy. Wiggers, *Schicksale d. August. Anthropologie* (*Zeitschrift für hist. Theol.*, 1854-1857).

se rendent immédiatement après la mort, fut assez généralement admise dans cette période. On enseigna que Jésus lui-même y était descendu dans l'intervalle entre sa mort et sa résurrection, et y avait prêché aux patriarches, aux prophètes et aux saints de l'ancienne alliance. C'est ainsi qu'on interpréta 1 Pierre III, 19 ss., et l'on se prévalut de cette déclaration, soit pour concilier le salut de ces justes avec la maxime « Hors de l'Église, point de salut, » soit pour soutenir contre les apollinaristes la parfaite humanité de Christ. C'est ce que firent entre autres les Eusébiens, en 359, par cette phrase insérée dans la troisième formule de Sirmium : *Descendit ad inferos.* Elle fut ensuite introduite dans le symbole apostolique, grâce probablement à l'explication de ce symbole par Rufin, lequel atteste qu'à la fin du IVme siècle, elle ne se trouvait encore que dans le symbole d'Aquilée [1].

On plaçait aussi dans le monde souterrain, en attendant la résurrection générale, les âmes de ceux qui étaient morts depuis la venue de Christ, et même celles de chrétiens pieux. Telle était l'opinion d'Hilaire, d'Ambroise, de Chrysostome, d'Augustin, de Cyrille. D'autres, cependant, Grégoire de Nazianze, Gennadius et Grégoire le Grand, croyaient que les âmes des saints, de ceux en particulier qui, dans un esprit de piété, se seraient soumis à des privations et à des abstinences, seraient, comme on le croyait des anciens martyrs, placées auprès de Dieu immédiatement après la mort.

2. La doctrine du règne de mille ans, presque généralement admise dans la période précédente, pour les justes et surtout pour les martyrs, conserva moins de faveur dans celle-ci ; elle avait perdu son opportunité depuis la fin des persécutions et le triomphe temporel de l'Église ; elle trouva cependant encore quelques adhérents, tels qu'Apollinaire de Laodicée, et pendant quelque temps Augustin, dont les idées sur ce point furent néanmoins assez généralement abandonnées [2]. Avec elle disparut la doctrine d'une double résurrection.

[1] Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, t. I, 417 ss.

[2] Hagenbach, *Dogmen-Gesch.*, I, 435. Elle se conserva néanmoins dans le sacramentaire de Gélase, aux prières pour les morts ; aussi la trouve-t-on mentionnée dans quelques inscriptions tumulaires de la Gaule. Voy. Leblant, *Inscript. chr.*, II, 84-87. Quant à Philastre, il met les partisans du Millenium au nombre des hérétiques (*Bibl. patr.*, t. V, p. 708).

3. Ce changement tenait si peu à des tendances spiritualistes que nous voyons, au contraire les notions qu'on se formait de la résurrection générale se matérialiser de plus en plus et la doctrine d'Origène sur la nature des corps ressuscités ne plus se maintenir que chez le petit nombre de ses disciples, Basile, les deux Grégoire, le néo-platonicien Synésius et le patriarche Eutychius qui osa la renouveler même après que Justinien l'eut flétrie.

Augustin l'avait admise pendant sa période philosophique[1]; mais plus tard, adoptant l'opinion réaliste qui, depuis Tertullien, s'était accréditée dans l'Église latine, il mit beaucoup de véhémence à soutenir que chaque homme revêtirait dans l'autre vie le même corps qu'ici-bas et déploya une subtilité des plus bizarres à discuter[2] ce que deviendraient à la résurrection les produits de fausses couches, les enfants à deux têtes, les malheureux qui auraient été mangés par d'autres hommes, et enseigna que ceux qui sont destinés au royaume des cieux y paraîtront chacun selon sa taille naturelle, mais convenablement proportionnée, par exemple, celle d'un homme de trente ans. Ce sera bien la même chair, reprise par chaque homme dans tous les éléments où elle se trouvera dispersée, mais refondue dans un moule assorti. Quant aux réprouvés, peu importe, ajoutait-t-il, sous quelle forme ils souffriront, pourvu que leurs corps demeurent indestructibles pour d'éternelles souffrances.

Saint Jérôme aussi, depuis qu'il se fut joint aux ennemis d'Origène, répudia, ainsi qu'Épiphane, le point de vue spiritualiste. Rufin lui-même interpréta littéralement l'article du symbole et le IVme concile d'Afrique, tenu en 398, prescrivit que dans l'interrogatoire qui précédait l'ordination des évêques, on s'enquît d'eux s'ils croyaient bien que c'est notre chair actuelle et non une autre qui doit ressusciter. On n'eut, au reste, aucune peine à accréditer une opinion si propre à agir sur l'imagination de la foule et à entretenir chez elle la terreur des flammes de l'enfer.

4. La résurrection générale devait être suivie de l'embrasement du

[1] Il avait dit alors, comme il l'avoue à regret dans ses Rétractations : *Omnis caro etiam corpus, non autem corpus caro*. Il avait dit aussi dans son livre « de la foi et du symbole » : *Corpora simplicia et lucida quæ appellat apostolus spiritualia*.

[2] *Enchirid.*, c. 23.

monde et du jugement universel, et ce double événement était encore, pour la plupart des pères, considéré comme très prochain ; à plus forte raison l'était-il pour la multitude. Un tremblement de terre, survenu en 419, en Palestine, et pendant lequel on crut voir Jésus apparaître sur le mont des oliviers, fit croire à la fin du monde immédiate et amena la conversion de plusieurs païens[1]. Augustin, consulté sur l'application de l'oracle de Daniel au second avènement du Sauveur, déclara que, selon lui, il s'appliquait au premier, et qu'on ne pouvait connaître l'époque de la catastrophe finale, attendu qu'il y avait encore en Afrique une foule de barbares à convertir. Au reste, il cherchait assez laborieusement à concilier le jugement universel avec son dogme de la prédestination absolue[2].

5. De toutes les questions relatives à l'état futur de l'homme, la plus importante était celle qui concernait la nature et la durée des peines et des récompenses de l'autre vie.

Chrysostome, Augustin et d'autres pères essayèrent à l'envi de décrire les récompenses des justes ; ils les firent consister dans la société des anges et, avant tout, dans la parfaite connaissance ou la perpétuelle contemplation de Dieu. Ils admirent des degrés dans le bonheur des justes et Jovinien qui, dans le but, il est vrai, de combattre les mérites supérieurs attribués à l'ascétisme, niait toutes différences dans les récompenses réservées aux bienheureux, fut, à ce sujet, réfuté par Jérôme. On supposa de même des degrés dans les peines de l'autre vie[3]. Augustin admit le degré le plus doux (*mitissima damnatio*) pour les petits enfants morts sans baptême, attendu qu'au péché commis en Adam, ils n'avaient ajouté aucun péché actuel. Quant aux adultes, la gravité de leurs tourments dépendait de celle des fautes qu'ils auraient commises.

Les discussions eschatologiques de cette période roulèrent principalement sur la nature et la durée des peines futures.

L'opinion d'Origène sur ce point trouva encore quelques adhérents[4], en particulier Grégoire de Nysse et Didyme d'Alexandrie. Le premier,

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, 24, 3.
[2] *De civit. Dei*, XX, 1. Voy. Hagenbach, *Dogmen-Gesch.*, I, 438.
[3] Münscher, IV, 461. Gieseler, VI, 434.
[4] Gieseler, VI, 431. Neander, *Dogmen-Gesch.*, I, 433.

surtout, dans son discours catéchétique [1], représente ouvertement les peines de la vie future, ainsi que celles de la vie présente, comme destinées, non point à satisfaire en Dieu un désir de vengeance, mais à assurer la conversion du pécheur, comme le creuset où l'or se dégage de ses scories. « Tout être intelligent, dit-il, qui, dédaignant le bienfait de la rédemption, est demeuré attaché à la terre, conserve, après la mort, cet attachement et, pour s'en dégager, a besoin d'une seconde mort. Mais dans cet état de souillure, Dieu ne l'abandonne point et, comme toute nature attire à elle les êtres qui ont avec elle de l'affinité [2], Dieu a la volonté de sauver tous les êtres intelligents, et c'est là le but des diverses évolutions de ce monde [3]. Il attire les âmes à lui et cette action divine, qui n'est que douceur pour l'âme purifiée. opère comme un feu dévorant sur l'âme attachée à la terre, jusqu'à ce qu'instruite, par cette expérience douloureuse, de la fausseté des biens auxquels elle a sacrifié les biens éternels, elle retourne d'elle-même à la source de sa véritable vie. Les esprits mauvais, soumis aux mêmes châtiments, doivent en ressentir les mêmes effets. » C'est en vain que, pour sauver l'orthodoxie de Grégoire de Nysse, on a attribué à des interpolateurs hérétiques cet enseignement du rétablissement final qui, chez lui, se liait à tout l'ensemble de son système religieux.

Grégoire de Nazianze, quoiqu'il se soit exprimé avec moins de hardiesse, laisse entendre, dans son discours 40[me], que le « ver qui ne meurt point » doit s'expliquer dans un sens plus humain et plus conforme au but des châtiments de Dieu. L'école d'Antioche [4] arriva aux mêmes conclusions, moins en suivant les traces d'Origène, que par ses propres études sur l'Écriture. Toute créature devait, selon elle, participer, en définitive, à la vie divine et immuable. C'est dans ce sens que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste enseignèrent l'*ἀποκατάστασις* et le rétablissement final, que Diodore rattachait à l'*ἀνακεφαλαίωσις*, à la « récapitulation » qui doit réconcilier toutes choses en Christ, l'homme et Dieu, la terre et le ciel [5]. « Dieu, dit Théodore, n'appellerait pas les méchants à ressusciter, s'il ne voulait que les châtier sans les con-

[1] *Catech. serm.*, c. 8 et 35.

[2] ἑλκτικὴ τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστί.

[3] δεῖ πάντη καὶ πάντως τῷ θεῷ ἀποσώθηναι τὸ ἴδιον.

[4] Neander, *Dogm. Gesch.*, I, p. 434. Gieseler, VI, 431.

[5] Act. III, 21. Rom. XIII, 9.

vertir. » Chrysostome lui-même, tout en parlant fréquemment des peines éternelles aux mondains qui se faisaient de la clémence divine un bouclier contre la crainte des châtiments à venir, cite ailleurs, sans la combattre, la conclusion que son maître Diodore tirait du passage où saint Paul dit que Dieu sera « tout en tous[1]. »

Mais, en général, depuis le commencement du Vme siècle, la doctrine de la non-éternité des peines, à cause de l'abus qu'en pouvait faire la multitude ignorante, fut condamnée comme une hérésie et, en orient, fut enveloppée dans la réprobation dont devint l'objet, depuis Justinien, la théologie d'Origène.

En occident elle ne trouva non plus que défaveur. Augustin, qui l'avait vue encore en crédit chez quelques docteurs latins, la flétrit, comme opposée à l'idée de la justice vengeresse de Dieu, qu'il faisait prédominer dans sa théologie. Il regardait le dogme des peines éternelles comme un frein absolument nécessaire pour retenir le pécheur. Quoique, selon lui, le mot grec αἰώνιος n'ait pas toujours dans l'Écriture le sens « d'éternel, » il soutenait qu'il l'avait dans ce cas-là, puisque la vie y étant opposée à la punition, si l'on niait l'éternité de la seconde, il fallait nier celle de la première[2]. Lorsqu'on lui objectait qu'il n'y aurait pas équité à punir des fautes passagères par des tourments sans fin, il répondait que ce qu'il fallait considérer ici, ce n'était pas la durée, mais la gravité des transgressions, et que comme les grands criminels sont, par la loi civile, retranchés de la société des vivants, tout grand pécheur doit être, par la mort seconde, exclu du royaume des cieux. Il n'admettait pas même la distinction que plusieurs proposaient à cet égard entre les « impies, » c'est-à-dire les païens et les hérétiques, et les *iniqui* ou *peccatores* membres de l'Église, qui, après avoir été punis un certain temps, entreraient dans la vie éternelle. Tout ce qu'Augustin voulut admettre pour les impénitents membres de l'Église, c'était de temps en temps quelque répit dans leurs tortures. Il finit néanmoins par juger cette opinion trop relâchée[3], et les plus rigoureux d'entre ses disciples s'en départirent en effet.

6. Mais, parmi les fidèles auxquels le paradis était ouvert, les plus

[1] 1 Cor. XV, 28.
[2] *Ut vita æterna, sic supplicium æternum.*
[3] *Enchirid.*, c. 112.

justes eux-mêmes, chacun le reconnaissait, se rendaient journellement coupables de quelques péchés. Ces péchés pouvaient-ils demeurer sans châtiment? En général on résolvait cette question par la distinction des divers degrés de béatitude, ou bien, comme quelques docteurs grecs, en admettant un état intermédiaire entre le bonheur et les tourments. Pélage enseignait que, dans la vie future, chacun serait traité selon sa valeur morale. Augustin proposa une autre solution.

Quelques anciens pères, Origène entre autres, avaient admis que le même feu qui devait consumer le monde à la fin des siècles, servirait en même temps à purifier les âmes de tous restes d'éléments matériels. Ce feu purifiant *(purgatorius ignis)*, Augustin imagina le premier de le transporter dans un compartiment des demeures souterraines où les âmes vont attendre la résurrection, et d'en faire un instrument d'expiation pour certaines fautes non rachetées dans cette vie [1]. Se référant à la déclaration Matth. XII, 32, il en concluait que certains péchés pouvaient encore être expiés après la mort, et avant le jugement, et combattant ceux qui abusaient du passage 1 Cor. III, 13-15, pour prétendre que les chrétiens fidèles, quelque vicieux qu'ils fussent, entreraient immédiatement en paradis, il enseigna que ceux qui auraient aimé Christ, sans pouvoir se dégager entièrement des liens des choses terrestres, ceux qui sont désignés par saint Paul, comme « ayant bâti sur Christ avec du bois et du chaume, et ne pouvant échapper qu'au travers du feu, » n'arriveraient en effet au bonheur, qu'après avoir passé dans le feu purgatoire par un état de souffrances temporaires, plus ou moins long, qui pouvait être adouci ou abrégé par les prières des fidèles et le sacrifice de l'autel.

Ce qu'Augustin n'enseignait encore qu'avec une certaine hésitation, et sous forme de conjecture, ses disciples, s'appuyant sur son autorité, l'enseignèrent plus positivement [2]. Césaire d'Arles distingua les péchés capitaux qui devaient être expiés dans l'enfer à moins qu'il ne fussent rachetés ici-bas par une dure pénitence, et les fautes légères (*minuta peccata*), qui, si elles n'étaient expiées par la prière et par l'aumône, devaient l'être après la mort par un séjour plus ou moins long dans le purgatoire. Grégoire le Grand érigea enfin cette doctrine en article

[1] Augustin, *Enchirid.*, c. 29.

[2] Münscher, *Dogmen-Gesch.*, IV, 428.

de foi [1] et la confirma en racontant des apparitions, qu'il avait eues, d'âmes détenues dans le purgatoire, et qui lui avaient attesté les tourments qu'elles y subissaient, et dont elles n'avaient reçu de soulagement que par les prières des fidèles ou par le saint sacrifice [2]. Quel dogme mieux approprié à l'esprit du temps? Le pécheur, d'abord effrayé sur les conséquences de ses fautes, était incontinent rassuré par les ressources de pardon qui lui étaient offertes. L'Église, investie dès ce monde du pouvoir de lier et de délier, se le réservait encore dans l'autre vie. Elle ouvrait ou fermait aux âmes les portes du Paradis, et l'on ne pouvait lui payer trop cher les prières et les messes qui en ouvraient l'entrée.

Ainsi, à chacune des époques de l'Église, nous voyons sa dogmatique mise d'accord avec son intérêt dominant. Dans le temps des persécutions, le dogme du règne de mille ans avait servi à soutenir le courage des martyrs. Maintenant qu'il s'agit d'investir le clergé d'une autorité nouvelle, le dogme du purgatoire met en ses mains la clef du paradis. Ce fut l'école d'Augustin qui laissa cet héritage à l'Église latine.

S'étonnera-t-on qu'une école qui niait chez l'homme le pouvoir de faire par lui-même aucun bien, lui reconnût néanmoins le privilège d'acheter par ses mérites le bonheur futur? La difficulté, nous l'avons dit, avait été prévue. Tous nos mérites, disait Augustin, sont des présents de Dieu, ce sont ses propres dons qu'il couronne en nous. Le pape Grégoire en conclut réciproquement que les dons de Dieu sont des mérites de l'homme, et compensent à ce titre les fautes qu'il a commises ici-bas.

Saint Augustin a eu cette fortune singulière, de fournir dans une partie de son système théologique les matériaux les plus abondants pour fonder l'édifice ecclésiastique du moyen âge, et, dans l'autre, les armes, sinon les meilleures, au moins les plus commodes, pour le renverser. C'est à cette double face de sa dogmatique qu'il a dû son crédit dans les deux périodes de l'Église les plus dissemblables, celle qui précéda et celle qui suivit la réformation du XVIme siècle.

[1] *Dial.* IV, 39. *De quibusdam levibus culpis, esse antè judicium purgatorius ignis credendus est.*

[2] *Sacra oblatio hostiæ salutaris.*

LE CHRISTIANISME

DANS LES SIX PREMIERS SIÈCLES

RÉSUMÉ

Embrassons maintenant d'un coup d'œil rapide les destinées du christianisme pendant les deux premières périodes que nous venons d'étudier, ses progrès dans le monde, les transformations que le monde lui fit subir et l'action qu'à son tour il exerça sur lui.

Rien de plus humble, on l'a vu, que ses commencements. Au moment où la nation juive était sur le point de perdre définitivement son indépendance, et où ses chefs, dans leur incurable orgueil, lui annonçaient le Messie triomphant qui allait l'affranchir, mettre ses ennemis sous ses pieds, rétablir dans sa splendeur le royaume de David, un fils d'artisan du bourg obscur de Nazareth, préoccupé avant tout de l'avenir éternel de ses frères, veut les arracher à leur fatale illusion, leur dévoiler le seul but qu'ils ont désormais à poursuivre. La patrie terrestre est perdue ; c'est vers la patrie céleste qu'il tourne leurs regards, c'est leur âme qu'il les adjure de sauver, c'est de l'empire du péché qu'il veut les affranchir, c'est le royaume des cieux que, par le chemin de la conversion, il les appelle à conquérir.

Accueillie dans la Galilée, à Béthanie, dans la Samarie elle-même, à Jérusalem sa sainte mission est méconnue, ses charitables appels repoussés, ses desseins calomniés, sa prédication taxée de blasphème. Les docteurs et les chefs de la nation, conjurés contre lui, réclament sa mort, et le peuple aveuglé l'abandonne à leur fureur.

Mais ce juste, victime d'un atroce complot, livré au plus affreux supplice, laisse après lui des disciples d'autant plus fidèles et dévoués. Groupés autour des apôtres, ils continuent à s'assembler en son nom. Ce nom proscrit, ils le proclament dans Jérusalem, le confessent devant le Sanhédrin ; dispersés par la persécution, ils vont de toutes parts le répandre. Des débris de l'Église de Jérusalem, il s'en forme de nouvel-

les chez les juifs de Palestine, chez ceux d'Égypte, de Syrie et dans leurs colonies encore plus lointaines. Puis, lorsque remis de la consternation où l'avaient plongé les victoires de Titus et d'Adrien, ce peuple obstiné s'est rallié autour de ses docteurs, et tourne de nouveau ses espérances vers le Messie victorieux qu'on lui a promis, c'est chez les païens que l'Église commence à étendre ses conquêtes. Saint Paul a rompu la barrière qui les retenait loin d'elle ; il leur a montré en Jésus le Sauveur des âmes, l'envoyé de Dieu, dont le ministère de sanctification et d'amour embrasse tous ses enfants.

Cédant alors aux puissants attraits de l'Évangile, d'anciens assistants de la synagogue, d'anciens adeptes de la philosophie et, à leur suite, des païens de toute condition viennent grossir les rangs de la société chrétienne. En dépit d'oppositions, de traverses de tout genre, elle s'étend, se consolide, s'organise, et acquiert enfin assez de consistance pour qu'un souverain, qui ne manquait assurément ni de prudence, ni de coup d'œil politique, croie pouvoir s'en déclarer le prosélyte et bientôt le protecteur et l'allié.

Cette révolution lui imprime un essor plus rapide. Le christianisme, une fois devenu la religion de l'empire, ce ne sont plus seulement des familles, des individus isolés, ce sont des villes, des provinces qui passent tout entières sous ses étendards. Les barbares mêmes, vainqueurs de l'occident, adoptent le nouveau culte, et avant que le VI[me] siècle soit écoulé, depuis l'Euphrate jusqu'aux bords de l'Atlantique, et des sommets de l'Atlas jusqu'au Danube et au Rhin, le christianisme domine presque sans partage.

Mais, à ce moment, le retrouvons-nous tel qu'il était dans la pensée et dans la bouche de Jésus ?

S'il en était ainsi, ce serait assurément la première religion qui aurait échappé à la loi commune. Pas plus que la lumière, après avoir traversé les couches de l'atmosphère, ne nous arrive dans sa pureté primitive, pas plus que la plante ne peut se soustraire à l'influence de l'air où elle vit et du sol où elle prend racine, le christianisme porté chez tant de peuples, sous tant de climats divers, prêché tour à tour aux juifs, aux païens, aux barbares, aux philosophes, ne pouvait conserver intacte l'empreinte qu'il tenait de son auteur. A chacun de ses progrès dans le monde correspond une évolution dans son état, son

régime intérieur. Pendant que les disciples des pharisiens cherchent dans ses rites l'équivalent de leurs pratiques expiatoires, ceux des philosophes cherchent dans ses dogmes matière à leurs spéculations favorites ; tandis qu'une partie de ses sectateurs se laisse aller au courant des mœurs païennes, d'autres leur opposent, comme digues, les maximes outrées de l'ascétisme oriental.

Plus le christianisme voit son empire s'étendre, plus il est exposé à ces altérations. Aussi ne furent-elles jamais plus frappantes que depuis la conversion de Constantin. L'Église, à peine échappée aux persécutions les plus violentes, pressée avant tout d'en prévenir le retour, cherche à se rendre imposante par le nombre. Le pouvoir qui l'opprimait, maintenant la protège ; elle profite avec ardeur d'un privilège qui pourrait n'être que passager. Les souverains eux-mêmes, non seulement l'y encouragent, mais en quelque sorte l'y obligent. Après qu'ils se sont compromis pour elle, ils ont besoin de la prompte adhésion de leurs sujets. L'Église, dès lors, se montre moins exigeante à l'égard de ses prosélytes, elle leur impose des conditions moins sévères, elle abrège, puis elle supprime pour eux le temps du noviciat ; elle accepte, elle sollicite, au besoin elle achète, par de funestes complaisances, l'appui des princes qui, tour à tour, par l'appât des récompenses et la crainte des châtiments, travaillent à la conversion de leurs peuples.

On a vu le prompt succès de ces mesures ; on a vu aussi quel en fut le résultat.

D'un côté, pour mieux retenir, pour s'incorporer plus solidement ces multitudes hâtivement enrôlées, l'Église s'attribue, elle revendique de l'État de nouveaux pouvoirs. Hors d'elle, point de salut ; dans cette vie, punitions sévères, dans l'autre, éternelle condamnation pour quiconque lui échappe par la rébellion, par l'hérésie, ou par le schisme. Pour rendre son autorité plus active et plus forte, elle la concentre tout entière dans les mains du clergé, qu'elle revêt d'un caractère divin et unit par les liens d'une puissante hiérarchie.

D'un autre côté, comme il arrive à tous les pouvoirs de ce monde, elle ne réussit pleinement à dominer qu'en obéissant à son tour. Ces recrues païennes qu'elle reçoit de toutes parts, sont pour elle des causes de déchéance auxquelles elle ne peut se soustraire. Sous peine de rebuter ceux qu'elle a cherchés avec tant d'ardeur, il faut qu'elle tienne compte de leurs habitudes, de leurs préjugés, qu'elle s'accommode plus

ou moins à leurs sentiments et à leurs mœurs. Depuis ce moment, on voit promptement baisser chez elle le niveau de la spiritualité, de la sainteté, de la vérité chrétiennes. Dans ce qui porte, au VIme siècle, le nom de christianisme, au lieu du culte pur et sublime, inauguré jadis par le sermon sur la montagne, on trouve trop souvent les germes déjà développés, des abus qui furent, au XVIme, l'objet de si vives protestations.

Et cependant, de ce christianisme ainsi transformé, et à tant d'égards défiguré, l'humanité n'a-t-elle reçu aucune action bienfaisante? Dans cette pénétration mutuelle de l'Église et du monde, où l'Église a certainement perdu, le monde n'a-t-il rien gagné?

Cette seconde question, pour le moins autant que la précédente, mérite un sérieux examen. Les meilleurs systèmes ici-bas sont enclins à s'altérer, et les doctrines philosophiques et religieuses y sont sujettes plus que toutes les autres. Mais si, même dans leur état d'imperfection, elles font accomplir à l'humanité quelque notable progrès, si elles la font avancer, ne fût-ce qu'à pas lents, dans la voie du bien et du vrai, les vues de Dieu sont du moins partiellement remplies. Il est des métaux précieux qui, pour servir aux usages journaliers, ont besoin d'un certain alliage. La vérité semble être quelquefois dans ce cas. Ce n'est que par une série d'épurations successives que s'opère l'éducation religieuse des peuples. Jamais, nous l'avons dit ailleurs, et l'histoire des missions le prouve tous les jours, jamais une religion ne meurt soudain tout entière; mais chaque religion nouvelle, en empruntant à celle qui la précède quelque élément qui lui sert de point d'attache, en fait disparaître par degrés ce qu'elle a de plus défectueux et de plus grossier.

Qui oserait soutenir qu'en échangeant contre le christianisme, même altéré, l'ancien polythéisme de la Grèce et de Rome, le monde grec et romain n'eût fait un gain immense? Qu'on énumère, qu'on amplifie, tant qu'on voudra, les emprunts faits aux religions païennes, qu'on parle d'un olympe chrétien succédant à l'olympe grec, n'était-ce rien que de substituer à Jupiter tonnant le miséricordieux crucifié de Golgotha, à Vénus, à Junon, l'humble et chaste vierge de Nazareth, aux héros de la force, les héros de la vertu, les martyrs de la vérité aux favoris de la victoire? N'était-ce rien que d'échanger les sanglantes hécatombes du Capitole contre l'immaculé sacrifice de la Cène, le

sacerdoce de parade, dont Julien lui-même rougissait, contre un sacerdoce représentant des intérêts éternels, les vaines déclamations des sophistes contre les pathétiques exhortations de la chaire chrétienne, un culte qui ne respirait que la joie et que si souvent déshonorait la licence, contre un culte purifiant et sympathique à la douleur?

Si le Dieu qu'on y invoquait se présentait avec d'autres attributs que ceux que l'Évangile nous révèle, si, dans sa triplicité, il embrassait des éléments incompatibles avec l'essence infinie, s'il s'entourait d'un inutile cortège d'intercesseurs, s'il cédait à Satan une trop forte portion de son empire, en principe, du moins, son unité, sa souveraineté, étaient reconnues; le monothéisme devenait la religion du monde civilisé.

Si d'indignes ministres de ce Dieu le faisaient l'instrument de leurs passions haineuses ou tyranniques, si des théologiens, égarés par leurs sophismes, le montraient implacable, injuste dans son courroux, étroit, partial dans ses faveurs, du moins l'acception qu'il faisait des personnes ne s'étendait plus aux nations, il n'était, ni comme les dieux païens, le protecteur d'un seul coin de terre, ni, comme pour les anciens juifs, le Dieu des seuls enfants d'Abraham; tous les peuples étaient appelés à sa connaissance, et la fraternité universelle pouvait être prêchée en son nom.

Si Jésus, enfin, avait été déifié au point de n'être plus, pour le grand nombre, au lieu d'un objet d'amour et d'imitation, qu'un objet d'adoration et de crainte, si le vulgaire ne savait plus que se prosterner devant les prodiges de sa puissance, la sainte image de ses vertus, empreinte dans l'Évangile, se reflétait encore dans les âmes qui se plaisaient à l'y contempler. Tant que l'Église comptait encore des pasteurs tels que les Basile, les Éphrem, les Augustin, les Chrysostome, des laïques tels que les Nébridius, les Césaire, les Anthuse, les Placille, les Monique, l'esprit de Jésus vivait au milieu d'elle; il respirait dans ces familles, dont les païens eux-mêmes citaient en exemple l'union, les mœurs, la simplicité; dans ces demeures épiscopales, où la faiblesse opprimée trouvait un refuge; dans ces mesures réparatrices, ces édits protecteurs que la charité chrétienne arrachait au despotisme; dans ces hospices qu'elle ouvrait elle-même à toutes les souffrances; dans ces asiles où l'innocence, gardée par le travail et la prière, était à l'abri des séductions du dehors.

Ces fruits du christianisme eussent été bien plus excellents, sans doute, si au lieu d'être propagé par des moyens ou violents ou factices,

il eût pu, comme dans les premiers siècles, s'ouvrir par sa seule excellence les âmes disposées à le recevoir. Mais les succès qu'on eût obtenus par cette voie, ne doivent pas fermer nos yeux sur ceux que, dans sa situation nouvelle, il lui fut possible d'atteindre. Et, d'ailleurs, ne l'oublions pas, s'il y avait une époque où il fut expédient, peut-être, de brusquer les progrès extérieurs du christianisme, d'étendre rapidement, fût-ce même un peu superficiellement, son domaine, de le faire régner dans les institutions, au risque de compromettre momentanément son empire dans les cœurs, rappelons-nous que c'était l'époque où les barbares allaient forcer les barrières du monde romain. Qu'ils y eussent trouvé le polythéisme encore en possession de ses anciens privilèges, ses temples encore ouverts, ses dieux publiquement invoqués, peut-être n'eussent-ils fait, comme autrefois les gaulois, que baptiser de noms romains leurs divinités tudesques, peut-être le règne extérieur du christianisme eût-il été pour longtemps ajourné. Grâce, au contraire, à la conversion des empereurs, qui hâta celle de l'empire, lorsque les barbares en envahirent les provinces occidentales, ils y trouvèrent le christianisme solidement établi, se rangèrent sous sa bannière, et furent en mesure de le répandre plus tard dans les contrées du nord d'où ils étaient sortis.

En attendant, l'Église, maintenue par eux sur les débris des anciennes institutions, y poursuit son rôle régénérateur. Forte de l'ascendant que la supériorité de ses lumières lui donne sur des peuples grossiers, elle arrête en plusieurs lieux leurs déprédations, elle s'interpose entre les vainqueurs et les vaincus, détourne avec la houlette les coups meurtriers du glaive. Puis, lorsque du milieu de ces dévastations et de ce chaos, une société nouvelle commencera à s'élever, elle lui servira d'appui et de tuteur, la protégera au berceau, comme elle protégea l'ancienne dans sa décrépitude; elle lui transmettra les précieux éléments de l'antique civilisation qu'elle a recueillis dans son sein, sèmera au milieu des institutions barbares des principes d'ordre et de moralité, et, même sous les nouveaux travestissements qu'elle est destinée à subir, elle saura conserver son bienfaisant empire.

TABLE DU TOME SECOND

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES

TOMES I ET II



